

الدكتور علي شامي النشار

نشأة الدين

النظريات التطورية والمؤلفات

دار النشأ

الطبعة الأولى ٢٠٠٣م

نشأة الدين

النظريات التطورية والمؤلفات



تأليف

أ. د. علي سناي النشار

دار السَّلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة

لِلنَّاشِرِ

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

لصاحبها

عبدelfادرمحمد البكار

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار
الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

الناشر ، علي سامي .

نشأة الدين : النظريات التطورية والمؤلفة / تأليف : علي
سامي الناشر . - ط ١ - القاهرة : دار السلام للطباعة
والنشر والتوزيع والترجمة ، [٢٠٠٨ م] .

٢٤٠ ص ٢٠١ سم .

تدمك ٢ ٦٨٨ ٣٤٢ ٩٧٧

١ - البيانات المقارنة .

أ - العنوان

٢٩١

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣ م وحصلت
على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة
أعوام متتالية ١٩٩٩ م ، ٢٠٠٠ م ،
٢٠٠١ م هي عضو الجائزة بموجباً لقد
ثالث مضمّن في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية

الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفى موارث لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران
عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشريهني - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢)

للمكتب : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢)
للمكتب : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع
مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢)

للمكتب : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣)

بريداً : القاهرة : ص.ب ١٦١ القورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

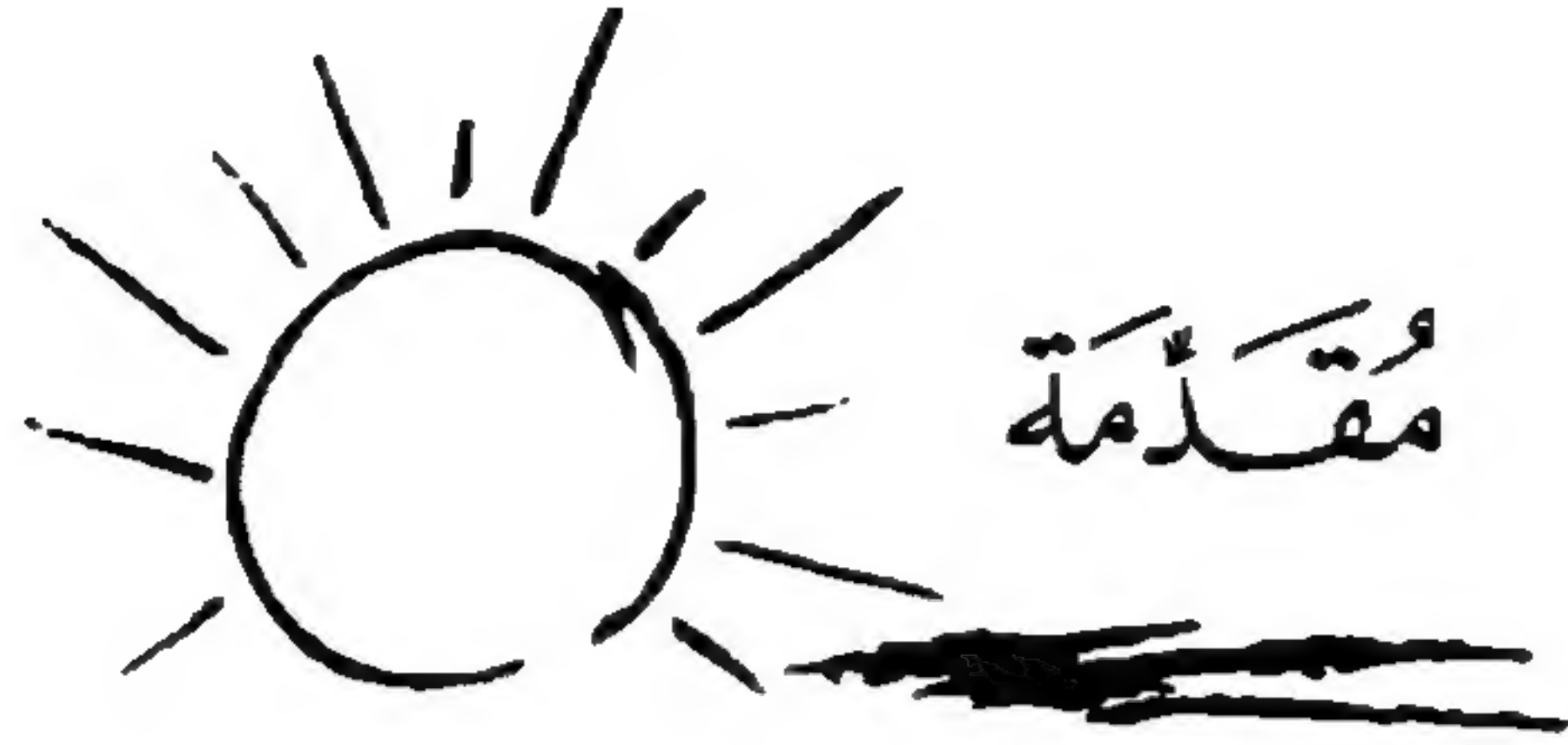
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
المقدمة	٧
المشكلة	١٢
١ - تمهيد	١٢
٢ - وضع المشكلة... الاجتماع الديني	١٤
٣ - مكانة الاجتماع الديني في علم الاجتماع	١٩
٤ - مشكلة المنهج	٢١
٥ - تعريف الدين	٢٤
النظريات المختلفة في نشأة الدين	٣٣
نشأة الأديان وتطورها	٣٥
النظريات التطورية	٣٨
١ - المذهب الحيوي	٣٨
١/١ - نشأة النفس الإنسانية	٣٩
٢/١ - عبادة النفوس الإنسانية (عبادة الأرواح الدينية)	٤١
٣/١ - عبادة الأرواح أصل عبادة الطبيعة	٤٣
٤/١ - نقد المذهب الحيوي	٤٥

- ٥/١ - نقد نشأة فكرة النفس الإنسانية ٤٧
- ٦/١ - نقد نشأة فكرة الأرواح الدينية ٥٢
- ٧/١ - نقد نشوء فكرة عبادة الطبيعة من عبادة النفوس ٥٥
- ٨/١ - النقد الاجتماعي لدور كايم ٦٠
- ٩/١ - قيام المذهب ثانية ٦٢
- ١٠/١ - ما قبل المذهب الحيوي ٦٦
- ١١/١ - نقد مذهب ما قبل العهد الحيوي ٦٨
- ٢ - المذهب الطبيعي ٧٢
- ١/٢ - نشأة المذهب ٧٢
- ٢/٢ - مذهب مولر. الدين حقيقة تجريبية ٧٤
- ٣/٢ - الاعتبارات السيكلوجية عند مولر ٧٦
- ٤/٢ - اللغة ٧٩
- ٥/٢ - ديانة أرواح الأسلاف ٨١
- ٦/٢ - فكرة اللامتناهي ٨٢
- ٧/٢ - نقد المذهب. النقد الفيلولوجي ٨٤
- ٨/٢ - نقد دور كايم: ١ (السيطرة على الطبيعة ٨٥
- ٢ (المذهب الطبيعي أوهام وخرافات ... ٨٥
- ٣ (الطبيعة المتسقة ٩٠
- ٤ (فكرة اللامتناهي ٩٠
- ٥ (النقد الواقعي ٩٢
- ٣ - المذهب التوتمي ٩٣
- ١/٣ - ظهور كلمة توتم ٩٥
- ٢/٣ - التوتم كاسم أو كرمز ١٠٢

١٠٨	٣/٣ - الرموز التوتمية
١١٧	٤/٣ - النوع التوتمي
١٢٣	٥/٣ - أفراد العشيرة
١٢٩	٦/٣ - المذهب الكوني للتوتمية وفكرة الجنس
١٢٩	١ (القبيلة هي العالم
١٣١	٢ (النوع والجنس
١٣٦	٧/٣ - التوتم الفردي والتوتم الجنسي
١٤٧	٨/٣ - التوتمية أقدم الديانات
١٥٥	٩/٣ - أساس التوتمية أو المانا التوتمية وفكرة القوة
١٥٩	١٠/٣ - التفسير الاجتماعي للمانا التوتمية
١٦٥	١١/٣ - نقد مذهب دوركايم
١٧٤	١٢/٣ - النقد الهادم لدوركايم
١٨٠	النظريات المؤلهة
١٨٠	تمهيد
١٨٣	١ - مذهب لانج
١٩٥	٢ - إثبات فكرة وجود الإله الأسمى
٢٠٨	٣ - التوحيد وإله السماء
٢٠٨	١/٣ - نظرية الأستاذ بتاتزوني
٢٠٨	٢/٣ - نظرية الأستاذ فوكارت
٢١٧	٤ - المنهج التاريخي ونتائجه في دراسة الأجناس
٢٣١	شمت ونظريته في الإله الواحد



كيف نشأ الدين في الأغوار السحيقة من تاريخ البشر وعلى أي صورة لاح المقدس الغيبي في طفولة الفكر الإنساني، ومتى عانى الإنسان القديم هذه التجربة الروحية العجيبة، فملكه البهر وملأه الإخبات؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة ينقلنا إلى مسرح عجيب من الحياة الإنسانية، إلى الحياة الأولى؛ حيث يقابلنا عدد من الوثائق غير الواضحة، وجملة من آثار متفرقة، أقيمت عليها مختلف الفروض، غير أن الإنسانية الأولى نفسها استطاعت أن تحفظ لنا صورًا من حياتها في قبائل متعددة منتشرة في أستراليا وأمريكا وأفريقيا وآسيا.

ونفر العلماء - من مختلف الدوائر العلمية وتحت تأثيرات متعددة - إلى دراسة تلك الوثائق وتمحيصها وإلى بحث حياة أطفال الأرض الأولين هؤلاء؛ لتحديد الدين الأول في نقائه وفي روعته، فظهرت نظريات ومذاهب - منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى الآن - تحاول تحديد تلك الصورة، وتعدد هذه النظريات وتشعبها إنما يدل أوضح

دلالة على ما في المشكلة الأصلية من عمق وطرافة، وعلى أن الكلمة الأخيرة فيها لم تلق بعد.

والفكرتان الرئيسيتان المسيطرتان على النظريات الدينية، هما فكرة التطور، وفكرة التوحيد أو الوحي الأول، وبين الفكرتين تنازع مطلق في السيطرة على تلك النظريات وإمدادها بالأساس التي تستند عليه.

أمّا التطوريون، أو أصحاب مذهب التطور التقدمي في تاريخ الأديان؛ فقد حلوا المشكلة في ضوء تحليل بارع لتطور الحياة الإنسانية نفسها، من الأدنى إلى الأعلى، فكما أن التطور يسود الحياة البيولوجية للإنسان، فإنه يسود أيضًا الحياة العقلية، إن الكائن ينتقل - طبقًا لقانون التطور - من ماهية أدنى إلى ماهية أعلى، ومن نوع سافل إلى نوع أعلى - فمن الأولى إذن أن يتطور في حياته الفكرية، وأن تنتقل من طور إلى طور حتى تصل إلى كمالها النسبي فما زال في مراتب الكمال المطلق درجات لم تصل الإنسانية إليها بعد، والدين عندهم ناحية من النواحي الإنسانية الفكرية، بدأ مع الإنسانية في سذاجتها، وتطور معها في درج الحياة حتى وصل إلى كماله الحالي.

وهنا ينقسم العلماء قسمين مختلفين - قسم يذهب إلى فردية الدين، وقسم يذهب إلى جمعيته، أنتج الأولون نظريات مختلفة؛ أهمها نظريتان: النظرية الحيوية أو نظرية

حيوية المادة، والنظرية الطبيعية، ألهم الأولين نظرياتهم وأبحاثهم في الموت والأحلام عند البدائيين، فانتهوا إلى عبادة الأرواح والأسلاف، وخلصت لنا نظرية من أدق النظريات في الحياة الروحية البدائية، وألهم الآخرين أبحاثهم، عالم الطبيعة وظواهره وما يقذف به في روع البدائي من أحاسيس نفاذة؛ ومشاعر يعتاص حلها، فعبدوا عالم الطبيعة الرائع، وانتهوا بنا إلى نظرية أخاذاة عن عبادة الظواهر الطبيعية وآثارها السيكلوجية عند البدائيين.

أمّا العلماء الذين ذهبوا إلى جمعية الدين، فتمثلهم المدرسة الفرنسية الاجتماعية في أوائل القرن العشرين، وقد هاجموا أصحاب النظرية الفردية الأولى هجوماً عنيفاً، وراعتهم فكرة العقل الجمعي، ورأوا فيها رمز الدين، أو بمعنى أدق ذهبوا إلى أن الدين رمز لها وعلم على وحدتها، وقد تكلفوا أشد الكلف في إقامة نظريتهم الصناعية حتى بدت لطيفة الأخذ متناسقة التركيب، على ما فيها من ضعف ظاهر.

أمّا أصحاب نظرية الوحي الأول: فقد نادوا بفطرة فكرة الله، واستندوا على البحث الاتنولوجي في إثبات نظرياتهم، وقد وجدوا فكرة الله لدى كافة المجتمعات البدائية، وأنكروا إنكاراً باتاً نظرية التطور مستنديين على بحث واقعي من أدق الأبحاث، ودعموا كل هذا بوثائق ممتازة عن الحياة البدائية الأولى، وبدا البحث سلساً قوياً قائماً على الواقع من

ناحية، وعلى ما ندركه في أنفسنا من ناحية أخرى نحو هذه الفكرة الجليلة النبيلة « الله » واختفت فكرة التطور اختفاءً كاملاً خلال هذا البحث الجليل، ولم يعد ثمت مكان لتطور الدين من ماهية إلى ماهية أخرى، كما لم يعد مكان في كثير في الأبحاث الفسيولوجية والبيولوجية لتطور كائن من ماهية ونوع إلى كائن من ماهية ونوع آخر.

وهذا الكتاب محاولة لتأريخ تلك النظريات وعرضها عرضاً منسقاً مترابطاً، وقد استندت في أكثر أجزاء الكتاب على مستخرجات من الكتب الأوربية المختلفة في الموضوع، كما عينت هذا في آخر كل فصل، ولكني لم أنقل هذه المستخرجات عن أصولها الأوربية كما هي، بل تناولتها أحياناً ببعض التعديل، وربطت أحياناً بين شذرات مختلفة حتى بدا الكتاب وحدة متناسقة، هي وحدة الموضوع الذي نحن بصددده.

والكتاب - بعد ذلك - أول محالة لعرض تلك النظريات في اللغة العربية، وإني لأرجو أن يقوم من أبناء العرب من يقدم على هذا الموضوع الطريف، وأن يحاول - في ضوء هذه المناهج - أن يتصل بالكتب العربية القديمة عن الأديان الجاهلية في الجزيرة العربية، كما أن دراسة التراث الإسلامي نفسه في جميع نواحيه وعلى أساس محايد عادل سيؤدي إلى نظرية طريفة في نشأة الدين تقوم على أساس

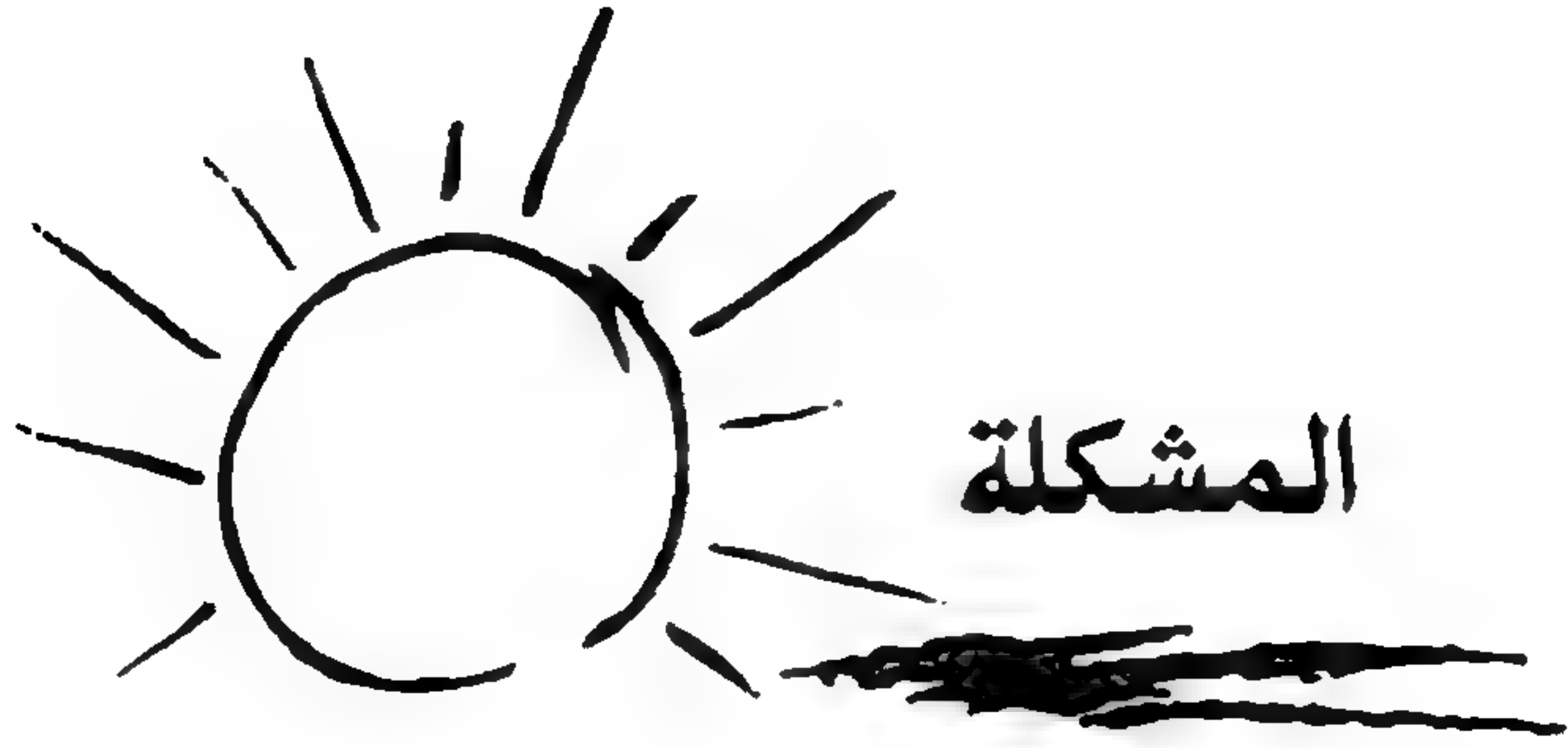
فردى واجتماعى ومؤله معاً، وستصلح كثيراً من أخطاء العلماء الأوربيين فى هذا المجال.

وإنى لأشكر أخى العزيز الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب بجامعة فاروق، فقد أعارنى بعض الكتب فى الموضوع. كما تناقشنا سوياً فى كثير من المصطلحات، وإنى لأهديه تلك الصحائف التى كتبتها عن الموضوع، رمزاً لمحبتى الدائمة وإخائى الصادق.

الإسكندرية فى: ١٩ ذو القعدة ١٣٦٧هـ - ٢٢ سبتمبر ١٩٤٨م

على سائى النشار

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة فاروق الأول بالإسكندرية



١ - تمهيد:

إن إخضاع الدين للدراسة الوضعية الاجتماعية من الأهمية بمكان كبير، فقد كان الدين هو الجانب القدسي في حياة الأفراد من ناحية، وفي حياة المجتمعات من ناحية أخرى، وما يحمله الدين في طياته من نفحات إلهية، وأساطير غير منظورة - كل هذا أضفى عليه نوعًا من الخفاء والسمو جعله بمعزل عن كل تفكير وبحث في أصله وحقيقته.

ولعل فكرة الألوهية كانت الحائل الأعظم الذي وقف دون البحث في حقيقة الدين. إن فكرة وجود موجود يختلف في وجوده عن غيره من الموجودات، وتتجه إليه الموجودات - طبقًا لطقوس معينة - وترى فيه قوة غير متناهية وغير محدودة، وفي الوقت عينه استوعبت قوتها المتناهية والمحدودة - كانت هذه الفكرة دائمًا تقف حائلًا دون البحث في حقيقة الدين، وفي مقارنة مختلف صورته، وفي تعبيره عن حياة الجماعة، وفي تطوره مع تطوره.

حقًا وجد هنا وهناك جماعة من الفلاسفة هاجموا فكرة الألوهية، وفكرة الدين على العموم ولم يطمئنوا أي اطمئنان إلى أي تفسير من تفسيرات الأديان عن المصدر الإلهي للدين. واستتبع هذا - في نظرهم - إنسانية الدين؛ فالدين إنساني بحث وضع لغاية نحا إليها الأنبياء - وهي صلاح البشرية وإقامة العمران - أو بمعنى أدق ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أن الإنسان صنع الدين - ولكن إذا كان هذا التفسير الإلحادي قد ذهب إلى « إنسانية الدين » - فإن التفسير الاجتماعي للدين - طبقًا لمنهج ثابت ووضعي - أراد أن يكمل هذا التفسير وأن يجعل من الدين - بجانب إنسانيته - دراسة وضعية إجتماعية، ولم يرض هذا كثيرًا من علماء الأديان.

وقد حاولوا أن يجدوا في أساس البشرية الأولى اعتقادًا كامنًا فطريًا ينقدح في نفس البدائي عن فكرة الإله السامي، وأن الأديان في تطورها نحو أوج الكمال الوجودي إنما تعبر عن وجود هذا الوجود السامي في عقائد هذا الإنسان الأول - فالدين إذن - أو بمعنى أدق « الله » - بديهية أولية في فجر الإنسانية، وكذلك إلى ليلها - وهي أعظم الفكر؛ لأنها أولها وأساسها - ووجودها في فكر البدائي الأول دليل على وجودها في أبدية سرمدية خارجة عن العالم؛ لأنها صانعة العالم وصانعة الإنسان.

نحن سنعرض لآراء هؤلاء العلماء المختلفين في نشأة

الدين - كل من وجهة نظره - وسيتبين لنا أن تلك الآراء لا تقدر في الدين من حيث هو دين، وسيبقى لهذا الطراز البديع من طرز الحياة الإنسانية كل طرافة وإبداع، وسيمد الإنسانية - في تطورها المستمر وفي سيرها الدائم - بكثير من إمكانيات الخير الأعظم، وسيشيع في الوجود كله روحًا من تفاؤل تنكبت وسائله وغاياته الفلسفات القديمة - وخاصةً اليونانية - في عهد من عهود الإلحاد الإنساني.

٢ - وضع المشكلة.. الاجتماع الديني:

ولكن كيف توضع المشكلة... وما هي حدودها، وما هو المنهج الذي نطبقه في دراستنا للدين - على أساس علمي وفي ضوء علم الاجتماع؟

إن إمكانية وجود اجتماع ديني تتحقق على أتم وجه من اعتبارنا للدين في صورتين - كما يقول باستيد (Bastide): الأولى: أننا نرى في الدين ارتباط جماعة إنسانية بآلهة. الثانية: أو إجماع جماعة إنسانية على عقائد معينة ومشاركتها في طقوس خاصة، والاجتماع هو دراسة للجماعة، ومن هنا تبعًا للتصورين السابقين، نشأت مداخلته القوية في دراسة الدين وسيطرته على مباحثه.

ونحب أن نلقي بعض الملاحظات على هذين التصورين: أمّا التصور الأول - وهو تصور جويو (Guyau) في

كتابه: لا دينية المستقبل (L'irreligion de L'avenir) ثم أخذ به (R. de la Grasserie) في كتابه (Des Religions comparées au point de vue sociologique) وقد ذهب في كتابه إلى أن كل دين إنما يجمع المؤمنين به - أمواتاً كانوا أم أحياء - مع الآلهة في وسط كون متسع لا نهائي، ويقوم بدراسة هذا كله عند (Guyau) علم الكون أو علم أسرار الكون.

ويبدو أن الاجتماعيين لم يأخذوا بهذا التعريف لسببين: السبب الأول: لغوي - إنه يستند على اشتقاق لغوي للفظ - تشتق (religion من religare - religio) أي يربط أو يصل أو يجمع، بينما الكلمة في الحقيقة مستمدة من (religere) أي يعبد بخوف واحترام.

السبب الثاني : - وهو الأهم - أنه يعتبر الآلهة موجودات أو حقائق موضوعية يدرس علم الكون ما بينها من علائق محبة (وتتضح هذه العلاقة في الديانات المصرية القديمة، إيزيس وأيزوريس) أو علائق عداوة وبغضاء (كما بين يزدان وأهرمن في الديانات الثنوية الفارسية) ولكن إذا ما نظرنا إلى علم الكون على أنه بحث في أمثال هذه الموضوعات، لانتهى في نهاية الأمر إلى أن يكون مجرد ميثولوجيا - أمّا إذا فضلنا أن نهمل البحث في علاقات الموجودات الإلهية بعضها ببعض، واتجهنا نحو بحث هذه العلاقات بين هذه الموجودات وبيننا، لتبين لنا أن

ثمت حقيقة مخفية وراء الظواهر الرمزية والسحرية - ثمت رابطة خفية بيننا وبين شيء - بين كائن لا نعلم اسمه، وهذا التفسير يمكن أن يكون موضوعًا لدراسة علمية، ولكنه لا يعبر تعبيرًا دقيقًا عن العلاقات الاجتماعية.

إن الدين حينئذ إنما يعود إلى نوع من الحدس والذوق، أو أن يكون صلة خفية مركوزة في النفس بين الله والإنسان، والدين بهذا المعنى يعلو على الدراسات الاجتماعية، والدراسات الاجتماعية تعمل على وضعيته؛ ومن هنا كان هذا التصور غير مسّلم به.

نتقل إلى التصور الثاني لإمكانية وجود اجتماع ديني - أي دراسة الجماعات التي تشترك في مجموعة من العقائد وتزاول طائفة من العبادات - وهذا التصور يأخذ به غالبية الاجتماعيين.

ولكن ثمت أشكال في هذه المشكلة، يرى بعض الاجتماعيين أن الإحساس الديني « إنساني » قبل أن يكون « اجتماعيًا » - حقًا - إنه لم يتضح ولم ينم إلا في مجموعة من خلص المؤمنين، ولا يمكن القيام بشعيرة من شعائر الدين إلا في جماعة، والجماعة الدينية خاضعة لقوانين المجتمع بما في هذا القوانين من ميزة وقوة مجبرة، وإن علم الاجتماع ليستخلص هذه القوانين خلال ملاحظته للوقائع - ولكن هذا المجتمع الديني يمكن تحديده؛ بأنه نطاق مقدس؛ ولهذا تتسم القوانين التي يخضع لها بميسم خاص، ومن هنا نشأت

الحاجة إلى إيجاد علم خاص يحدد قوانينه، علم خاص في محيط علم الاجتماع الديني - فكان علم الاجتماع الديني (Sociologie Religieuse).

أمّا دور كايم (Durkheim) فلم يقبل إطلاقاً أي أثر للفرد في نشأة الدين، وحاول أن يسلب عن الدين صبغته الفردية، إنه يعترف بوجود أفراد - في مختلف العصور - يقاومون عقائد الجماعة وتقاليدها، ويخرجون على السُّنة الماثورة المتبعة - أي أنهم يقفون في وجه إجماع الأمة على أمر من الأمور - ويحققون في أنفسهم صوراً من الحياة تخالف ما ألف المجتمع، ولكن كل تلك العقائد الفردية هي أمور تافهة بجانب العقائد الجمعية، فالدين بطبيعته ظاهرة اجتماعية - والمجتمع لم يتعبد ديناً « إنما عبد نفسه ».

وللتدليل على هذه الفكرة يلجأ دور كايم إلى الأدلة الآتية:

١ - التجانس المطلق... والاطراد الدائم في الظواهر الدينية عامة، لا دين - حتى ما كان يظن فرديته - إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان واطرد عنها - الأديان كلها وحدة مطلقة استمدت عقائدها من الأديان التي سبقتها، وخرجت كلها من العقلية البدائية - عقلية الكائن الإنساني الأول الذي عاش في طفولة الحياة - وأولئك الأشخاص الذين حاولوا أن يضعوا ديناً قائماً على تأمل باطني أو دين داخلي؛ إنما أخذوا كل ما وضعوه من أديان اجتماعية أو من

العقل الجمعي الذي كان يسود عقائدهم المختلفة، بقدر ما ابتعدوا عن الجماعة بقدر ما اقتربوا منها. إنهم قاسوا وهم في عالمهم المتوحد المعتزل - المسافة التي تفصلهم عن الجماعة - وتلك النظرة وهذا القياس - إنما هو أكبر صلة تربطهم بالمجتمع إن عمليًا وإن فكريًا، وينتهي دور كايم إلى القول: « لا يوجد دين فردي لا تتحقق دين فردي لا تتحقق فيه الأصالة التامة. إن أكثر المفكرين استقلالاً، يأخذ بالآراء التقليدية ».

٢ - استقلال الحقائق الدينية وموضوعيتها... الحقائق الدينية مستقلة إلى حد كبير عن الأفراد - قائمة بذاتها؛ هي موضوعية بكل ما في الموضوعية من معنى.

٣ - جبرية الحقائق الدينية... هي حقائق أمرة مسيطرة تضع التكاليف - وتأمر بها أمراً جازماً طلبياً لا يرد: أقم الصلاة.. آت الزكاة، وقد اتصلت تلك الحقائق أحياناً بالقانون، وضمن القانون تنفيذها، ثم أصبحت بعد متصلة بالأخلاق والعرف العام؛ وهي في جميع صورها عالية أمرة؛ لأنها تنبثق من المجموع وتعود إليه...

ولكن إن سلب الناحية الفردية عن الدين فيه مغالاة لا شك، ونحن لا نستطيع أن نجحد إطلاقاً شعوراً خفياً ينبثق في أعماقنا، وتنقدح معانيه في نفوسنا انقداحاً، هي نزعة نحو التدين بصورة خاصة، اندفع دور كايم مع منهجه، فلم يتبين إلا الجماعة - والجماعة وحدها - ومزج العوامل

الاجتماعية بالعوامل الدينية مزجًا تامًا، وسيتبين لنا ما في حكمه من صواب وخطأ، إنما يكفي أن نقول: إن المشكلة قد وضعت، وتبين للاجتماع الديني موضوع خاص؛ وهي دراسة تكوّن الدين وتطوره، ودراسة التصورات الدينية من أسرار، ورموز، وعقائد، وطقوس - لا من ناحية صحتها وصدقها - وإنما من ناحية تعبيرها عن حياة الجماعة ونشأتها عن الجماعة نفسها.

٣ - مكانة الاجتماع الديني في علم الاجتماع:

نتقل إلى المسألة الثانية: وهي مكانة الاجتماع الديني في علم الاجتماع.

لا يمكن أن نقول إن علم الاجتماع الديني يحتوي علم الاجتماع كله احتواءً تامًا، ولكنه مع ذلك يكون أهم أجزائه؛ لأنه مصدر الحياة الاجتماعية كلها.

إن أوجست كونت (Auguste Conte) وضح المسألة توضيحًا تامًا بقانون الأحوال الثلاثة، إن مؤسس المذهب الوضعي اعتبر علم الاجتماع بواسطة هذا القانون تاريخًا للعقل الإنساني، واعتبر الفكر الديني في جوهره هو الخطوة الأولى لنمو الإنسانية العقلي، كما اعتبره أيضًا الخطوة الأولى لنمو الفرد نفسه، وقد خرج الفكر المنطقي - فيما بعد - من العقائد الدينية في بقاء وأناة، وكأن أوجست كونت بإظهاره للعنصر الديني للعقلية البدائية كان مبشرًا وواضعًا للأسس

التي سار عليها ليفي بريل (Lévy Bruhl) فيما بعد، كما أن أوجست كونت يجعله للاجتماع تاريخاً للعقل الإنساني، مهد السبيل لكتب دوركايم.

أمّا ليفي بريل فقد اتجه نحو بحث طريقة التفكير عند البدائيين؛ فالبدائيون لهم نفس الأعضاء الحاسة التي لنا، ويدركون ظواهر الطبيعة كما يدركها المتحضرون، غير أن إدراكاتهم متضمنة في حالة من حالات الشعور المركب، ويتحكم في تلك الحالات أحاسيس، وعواطف دينية، ففكر البدائي - قبل كل شيء - فكر ديني.. فكر أسطوري سحري تتصل فيه كل الأفكار بالدين وتختلط به، ولكن في هذا من المغالاة ما فيه، ولا يمكننا إطلاقاً أن نقول إن لكل فعل بدائي - حريئاً كان أو اقتصادياً أو أسرياً - صفة دينية، إننا بهذا نلغي الدراسات الجنسية كلها - ونركزها في نطاق المجتمع.

أمّا دوركايم فقد ميز في كتابه العظيم (Les formes élémentaires de la vie religieuse بين المقدس (Le sacré) وغير المقدس (le profane)، بين الديني وغير الديني، ونستطيع أن نجزم - بواسطة هذا التمييز - بوجود اختلافات متعددة بين الناحية الدينية والنواحي الأخرى الفكرية. لكن دوركايم - كما قلنا - وهو بصدد البحث في الدين عند المجتمعات البدائية، مزج مزجاً تاماً بين الاجتماعي

والديني. بل إنه قد ذهب إلى أبعد من هذا إنه لم يستخلص من الأبحاث الإثنوجرافية الميزات والقوانين العقلية للجماعات الدينية فحسب، بل إنه يستخلص منها أيضًا القوانين الباطنية لنمو العقل الإنساني؟ كيف نما هذا العقل؟ وكيف تطور - وكيف انبثق العلم والمنطق من المانا (Mana)، وفي مقدمة كتابه الأنف الذكر، كتب دوركايم صحائف من أجمل الصفحات عن انبثاق مقولات العقل المشهورة عن الفكر الديني وحده، لقد انتهى هذا الاجتماعي العظيم من علم الاجتماع الديني إلى مبحث في المعرفة، وجعل الثانية متصلة بوشائج قوية بالأولى.

٤ - مشكلة المنهج:

والآن ننتقل إلى المسألة الثالثة من المسائل التي ذكرنا - وهي مشكلة المنهج - أي المناهج تسيطر على دراسة الاجتماع الديني؟

إنه من الواضح أن المادة التي تكون أبحاث الاجتماع الديني إنما تتصل بها في تاريخ الأديان المقارن، وفي دراسة الأجناس مبتدئين من الأجناس غير المتحضرة، وفي الأساطير، من حيث تعبيرها عن حقائق اجتماعية، ثم لا ينبغي أن تهمل الظواهر الدينية المعاصرة، وإن المقارنة الدقيقة بين تلك الظواهر وظواهر الحياة البدائية لتدل دلالة واضحة على كثير من خفايا تلك الحياة الأولى، ثم يضاف إلى هذا

استخدام الإحصائيات التي تظهر لنا بوضوح كيف تتطور الظواهر الدينية من الظواهر البشرية: كثافة السكان، اختلاط الأجناس، الهجرة، ولكن إذا ما استخدمنا الإحصائيات - كما هي - فإنها تؤدي إلى نتائج خادعة. إننا نفسرها في ضوء تجربتنا الدينية الخاصة، وهذا يؤدي إلى خطأ في المنهج عظيم.

يرى دوركايم أننا باستخدامنا لتجربتنا الخاصة، نمسخ الحقائق الدينية مسخاً تاماً. إننا نضع بيننا وبين تفهمها أفكاراً خاصة، وينادي دوركايم بأنه ينبغي أن ننظر إلى الظواهر الاجتماعية كأشياء - وبهذا يلغي دوركايم فكرة الاستبطان كلية؛ يقول: « لا ينبغي أن نضع أي اعتبار لتجربتنا الباطنية في دراستنا للدين » ولم يوافق على هذا بعض المفكرين، إذ يرون أنه لا بد للاجتماعي في دراسته للأديان أن يعاني تجربة باطنية أن يعيش معها بنوع من الأنس، أن يتذوقها بشكل ما، ولكن على ألا تكون هذه التجربة كل شيء؛ بل هي عملية ثانية لا ينبغي أن يقام عليها منهج البحث في الاجتماع الديني. أمّا المنهج الحقيقي الذي ينبغي تطبيقه فهو المنهج المقارن، على أن نلجأ إلى بعض الاحتياطات.

١ - أن نتجنب جمع التفصيلات المتشابهة التي نحصل عليها من استقراءنا لكثير من الأجناس في مختلف العصور - وهذا أمر يهواه إلى أكبر حد علماء الأجناس الإنجليز - إن

كثرة الأمثال المتشابهة لا تغني شيئاً في العلم، وإن ملاحظة واحدة يراعى فيها الشروط الدقيقة قد تكشف عن قانون كلي عام، أمّا جمع الحقائق فإنها لا تؤدي إلّا إلى التماثل، وإن التماثل نفسه لا يؤدي إلى قيام العلم ولا إلى تطور الإنسانية كما يؤدي التباين، ثم إن جمع المتشابهات يحول بيننا وبين الدراسات المقارنة للظواهر الدينية المختلفة بين البدائيين وبين المتحضرين.

٢ - عملية التحليل وهي عملية مهمة للباحثين؛ وهي العملية الوحيدة الممكنة في المنهج المقارن، ولكن إذا أسرفنا في استخدامها - لكان ضررها كبيراً. إن أكثر الأديان استمداداً من عناصر خارجية يكون في الحقيقة كلاً، وإذا فصلنا عنصراً من عناصره أو عقيدة من عقائده من المذهب الكلي الذي يكون جزءاً منه - لو فعلنا هذا - لوقعنا في محاولات وتناقض؛ لأن الكل هنا يفسر الجزء لا الأجزاء هي التي تفسر الكل.

٣ - وأخيراً - إن مشاهدة التشابه لا يوضح لنا بذاته شيئاً عن قيمته وعن معناه، فينبغي تفسيره، وثمت تفاسير ثلاثة:

أ - إن هذا التشابه ينشأ عن وحدة العقل الإنساني. إنه يتكيف تكيفاً متماثلاً تجاه الظروف المتشابهة.

ب - وإمّا أن ينشأ عن انتقال الظواهر الدينية من مجتمع إلى مجتمع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ج - وإمّا أن ينشأ عن تأثير بيئات خارجية متشابهة، وهذا الاختلاف كله يؤدي بنا إلى الاحتياط في تطبيق هذا المنهج.

٥ - تعريف الدين:

كيف نعرف الدين - وما هو المنهج الذي نلجأ إليه في وضعنا للتعريف، ميز الباحثون في الاجتماع الديني بين مناهج ثلاثة - المنهج النفسي - الاستبطاني، والمنهج الحدسي، والمنهج الموضوعي.

إذا ما حاولنا أن نبحث عن تعريف للدين - واتجهنا إلى أنفسنا لنستخلص ماهيته العميقة وأن نستبطن من الداخل هذا الشعور البدائي الأول، إذا ما حاولنا هذا لتوصلنا إلى تعريفات متعددة تكشف كل واحدة منها عن جانب من جوانب الدين. فالدين كما يقول سبنسر (Spencer): هو الإحساس الذي نشعر به حينما نغوص في بحر من الأسرار، أما ماكس مولر (Max Muller) فيحدده بأنه إحساسنا باللامتناهي، ويذهب شليرماخر (schleiermacher) إلى أنه خضوع الإنسان لموجود أسمى منه - وأخيراً يرى (Feuerbach) أن الدين هو الغريزة التي تدفعنا نحو السعادة.

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن كل هذه التعريفات فردية، وأنها لا تتجه نحو تبين عمومية الظاهرة الدينية. قد نقيم على هذه التعاريف فلسفة - أما العلم فلا - فالمنهج الاستبطاني إذن لا يؤدي إلى تعريف واضح عام للدين، أما التعاريف التي تستند

على فكرة الحدس فأوضحها تعريف هنري برجسون في كتابه
(Les deux sources de la religion et de morale).

ميز برجسون بين نوعين من الدين - الدين الديناميكي والدين الاستاتيكي؛ ونحن لا نهتم بالدين الأول. إنه من خلق إنسان من صفوة البشر سما إلى فكرة مثالية. وحاول أن ينبثق من أعماقه دين أو فكرة تفيض على الإنسانية كلها، وقد حقق بعض كُمل الخلق؛ من أمثال المسيح وبعض عظماء الصوفية فكرة هذا الدين. أما الدين الاستاتيكي فإنه يحدده بأنه: « رد فعل تقوم به الطبيعة ما في ممارسة العقل مما يشل حركة الفرد ويقضي على تماسك المجتمع » وهذا التعريف يذهب بعد ذلك إلى إقامة هذا النوع من الدين على أساس المجتمع المغلق، هذا المجتمع الذي يسيطر بعقائده وطقوسه على أفراد - ويغلقهم في عقائده، ولكن التعريف غير علمي، إنه يستند على الميتافيزيقيا - ويضع أساسًا له تلك الفكرة البرجسونية المشهورة « النزوة الحيوية » وإن كان برجسون يدعي أنها تستند على التجربة.

وأخيرًا ننتهي إلى المنهج المقارن وإلى الفكرة الموضوعية للتعريف، إننا نقارن بين الأديان جميعها، قديمها وحديثها، البدائي منها وغير البدائي لكي نعين عناصرها العامة، بهذا المنهج نصل إلى تعريفات؛ كتعريفات فريزر (Frazer) الذي يبدأ دراسة الدين « بظهور فكرة الآلهة » أو على الأقل

« بظهور النفوس الفردية » ونفوس الموت، والقرائن الطبيعية في شكل آدميين، وذهب الأستاذ (Réville) أيضًا إلى هذه الفكرة، فحدد الدين بأنه: « تحقيق الحياة الإنسانية بواسطة الإحساس بأن رباطًا يصل الروح الإنسانية بالنفس الخفية التي تعترف الأولى بما لها من سلطان على العالم وعليها - والتي يجب أن تكون شاعرة بالاتصال بها دائمًا ».

ثم ذهب تيلور إلى أن الدين هو: « الاعتقاد في موجودات روحانية » ويقصد بتلك الموجودات كائنات مدركة مُنحت سيطرات عليا على من يؤمنون بها - ويجمع هذا التعريف نفوس الموتى، والقرائن، والشياطين - وكل ما له عنصر إلهي من الموجودات.

ولكن هل حقًا لا يبدأ دين إلا إذا ظهرت فكرة الإله؟ ذهب دوركايم إلى أن هذا التحديد الذي عرضنا له في صور مختلفة غير صحيح من ناحية أنه غير جامع ولا مانع. إن ثمت أديانًا متعددة لا آلهة لها، بل إن بعض الأديان المتحضرة لم تتحقق فيها فكرة الله - ومن أهم الأمثلة على ذلك: البوذية؛ « إن البوذية - فيما يقول (Burnof) - أخلاق بغير دين - ومذهب إلحادي بدون وجود حتى فكرة الطبيعة - إنها لا تعترف بدين يتعلق بإله » وقد سماها (Oldenburg) « دينًا بغير إله »، إنها تقوم على قضايا أربعة يسميها المؤمنون بها الحقائق الأربعة النبيلة.

- ١ - يوجد الألم مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالأشياء كلها.
- ٢ - الشهوة... تبدو في كل شيء، وهي علة الألم.
- ٣ - القضاء على الشهوة، وهي الوسيلة الوحيدة للتخلص من الألم.
- ٤ - خطوات ثلاثة للقضاء على هذه الشهوة: -
 الاستقامة (la droiture) - التأمل (la méditation) -
 الحكمة (la sagesse)، والحكمة هي غاية الغايات، بها يصل
 الإنسان إلى الخلاص - إلى أوج السعادة المطلقة؛ تلك هي
 الحقائق المقدسة في البوذية، استغنت بواسطتها عن الكائنات
 الإلهية، وبوذا نفسه ليس إلهاً. لقد مات بوذا ووصل إلى
 النرفانا - وهذا بخلاف إله المسيحية - بخلاف يسوع، الله
 أو ابن الله... إنهم يعتقدون أنه قتل ومات - ثم صحا مرة
 أخرى - وما زال حيًا... يتوجهون إليه، وفي كل يوم
 يستحضره المؤمنون به، ويرون فيه المصدر الأسمى للحياة
 الروحية.

وثمت ديانة أخرى هي الجانية (Jainism) لا تعترف
 بإله؛ يقول الأستاذ (Barth): « إنهم لا يعترفون بوجود إله،
 والعالم عندهم قديم، وينكرون بصراحة وجود موجود كامل
 خالد كل الخلود. لقد أصبح الجينا (la Jina) كاملاً -
 ولكنه لم يكن كذلك في كل الأزمان » وعلى العموم

لا يمكننا أن نعرف الأديان بفكرة الاعتقاد في الآلهة أو الأرواح، وليست فكرة وجود إله أو آلهة أو أرواح هي العنصر المهم المميز للحياة الدينية، أما هذا العنصر فيجده دوركايم في التحليل الآتي: تنقسم الظواهر الدينية عند دوركايم إلى قسمين أساسيين: العقائد (les croyances) والعبادات (les rites). وهي تساوي - ما يسميه فقهاء المسلمين بالأصول والفروع، أما الأولى فهي حالات فكرية - إن هي إلا مجرد تصورات، بينما الثانية نماذج وطرز من الأفعال جسمية وغير جسمية، إنما تعود أولاً وآخرًا إلى الجسم. يقول دوركايم: « كل العقائد الدينية المعروفة، ساذجة أو غير ساذجة، تحتوي عنصرًا مهمًا، إنها تفترض تقسيم الأشياء إلى قسمين - إلى نوعين متضادين - غير مقدس ومقدس، وتقسيم العالم إلى هذين القسمين - المقدس وغير المقدس - هي الصفة المميزة للفكر الديني »، ولا يعني دوركايم بالأشياء غير المقدسة - الكائنات المشخصة التي نسميها آلهة أو أرواحًا. إن صخرة أو شجرة أو بئرًا أو قطعة خشب أو بيت أو أي شيء آخر قد يكون مقدسًا.. إنها كل ما يتميز عن الأشياء غير المقدسة.

وإذا ما نظرنا إلى سلم الكائنات وترتيبها، لما وجدنا المقدس دائمًا أسمى وأرفع من غير المقدس في جميع الحالات - هي أسمى في البعض - ولكنها ليست سامية

على الدوام، بل هناك من الأشياء المقدسة ما لا يسمو على الأشياء غير المقدسة، ويرى دوركايم أن الإنسان نفسه - أمام إلهه - قد لا يكون دائمًا في حالة أدنى، إنه يقوم بأعمال مادية مجبرة لهذه الآلهة لكي يحصل منها على ما يريد، إذا ما أراد المطر، قذف البحيرة المقدسة - حيث يسكن إله المطر - بالحجارة، ويعتقد أنه يرغمه على الظهور بهذه الوسيلة، وعلاوة على ذلك - فإنه إذا كان حقًا إن الإنسان يحتاج إلى الآلهة، فإن الآلهة تحتاج إلى الإنسان. إن الآلهة تموت، إذا لم تقدم لها القرابين والضحايا.

وينتهي دوركايم إلى القول بأن أهم ما يميز الاثنين هو التباين المطلق في طبيعة كلٍّ، ولكن ليس معنى هذا أن ليس لكائن أن يتنقل من أحد هذين العالمين إلى الآخر. إنه يستطيع بنوع من الحياة الطهرية، فيمضي الإنسان من حياة غير مقدسة إلى حياة قدسية، والتطهير أو التصفية تتكون من سلسلة طويلة من الطقوس، والحياة الخاصة يحياها المرید لكي يصل الأمر إلى جوار الآلهة. نلاحظ هذا في كثير من الأديان، ثم تطورت الفكرة ونفذت إلى أعماق المسيحية، ونشأت عنها فكرة التشبه بالله والوصول إلى ملكوته، وطريق الوصول - طقوس دائمة وغالية في القسوة، إذا ما فعل الإنسان هذه الطقوس، خرج من عالم غير مقدس على الإطلاق - كان فيه مجرى حياته الأول - إلى عالم

الأشياء المقدسة، ولا يكون في هذه اللحظة الإنسان الأول. إنه يتغير في كل شيء، في جوهره وطبيعته. إنه - كما يقول دوركايم - يموت، يموت جوهره الأول، لكي يحيا من جديد - في اختصار - كل هذا يدل على ما بين العالمين من تباين مطلق.

أخيرًا، تبين لنا ما أقامته العقائد الدينية من تمييز مطلق بين المقدس وغير المقدس، ونستطيع الآن أن نحدد العقائد: « بأنها الأفكار أو التصورات التي تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة وما بين تلك الأشياء من علاقات من ناحية، وما بينها من علاقات بالأشياء غير المقدسة من ناحية أخرى ». أمّا العبادات فهي طرز للسلوك، ينبغي أن يمارسها الإنسان حيال الأشياء المقدسة. لكن دوركايم يرى أن هذا التعريف ليس كاملاً. إنه يجمع بين أمرين يختلفان تمام الاختلاف؛ هما السحر والدين.

إن السحر كالدين يحتوي عقائد وعبادات، وله كل مظاهر الدين المختلفة من حفلات وقرايين، وصلوات، وأغاني ورقصات، وعقائده أيضاً مستندة على التقسيم المشهور إلى المقدس وغير المقدس، ثم إن السحر نفسه امتزج بالدين امتزاجاً شديداً.. واليهودية والمسيحية أمشاج من سحر ودين.

هل يستنتج دوركايم من هذا أن السحر لا يتميز عن

الدين، وأن السحر مليء بالدين ملء الدين بالسحر، وأن من العسير الفصل بينهما ! الجواب بالسلب، فقد حارب الدين السحر محاربة تامة، كما حارب السحر الدين، وقد أثبت (Hubert, Mauss) ما في أفعال السحرة من نزعات غير دينية.

أما ما يفرق بين الاثنين، فهو أن العقائد الدينية تصورات مشتركة تؤمن بها جماعة معينة، وتزاوُل ما يطابقها من عبادات، وليست هذه العبادات مسلّمة لدى جميع الأفراد، لكنها الشيء الجمعي، وهي التي تكون وحدة الجماعة، والناس قد يرتبطون في جماعة؛ لأنهم يؤمنون بعقيدة واحدة وليس ثمت دين فردي على الإطلاق، وبهذا نستطيع أن نصل إلى تعريف دوركايم للدين: « الدين هو مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة - مميزة وناهية - بحيث تؤلف هذه المجموعة في وحدة دينية متصلة، كل من يؤمنون بها ».

وهذا التعريف لم يسلم من النقد، بل هاجمه الأستاذ لالاند في معجمه الفلسفي، ولكن هذا التعريف ظل مأخوذاً به من وجهة النظر الاجتماعية، وأخذ به كل تلامذة دوركايم من المدرسة الفرنسية، أمّا مدرسة الانتروبولوجيين فلم يسلموا به، واتجهوا بتعريفاتهم إلى ناحية فردية بحتة، وقد أقيمت المذاهب المختلفة في نشأة الدين - كل من وجهة نظره - على التعريف الخاص به؛ مستخرجات من:

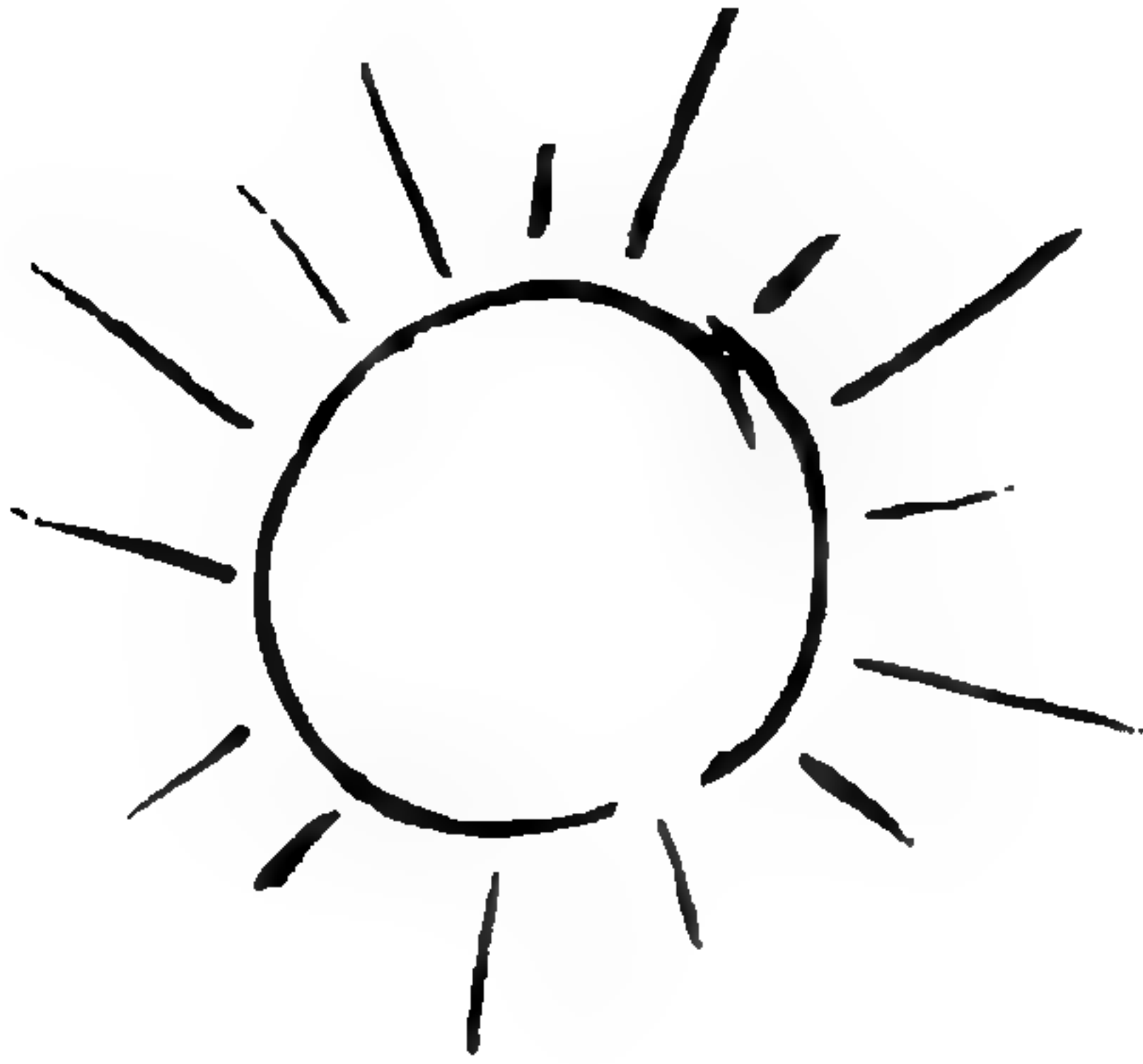
(1) Durkheim: Les formes élémentaires de la Vie religieuse.

(2) Bastide: Principes de sociologie religieuse.

(3) Lalande: Dictionnaire philosophique.

ومستخرجات من بعض المصادر التي
ذكرت في خلال العرض.

* * *



نَشْأَةُ الدِّينِ
النَّظَرِيَّاتُ التَّطَوُّرِيَّةُ وَالْمَوْلَهِيَّةُ

النظريات المختلفة
في نشأة الدين





إذا ما أردنا بحث منشأ دين من الأديان، فإن أعظم المسائل التي تثار أمامنا هي: إلى أي عصر من عصور البدائية الأولى نتجه؟ ذهب (Lubbock) في كتابه (Origines de la civilisation) إلى وجود جماعة إنسانية أولى، انعدم فيها كل أثر ديني. ولكن جميع ما أعطاه من شواهد وأدلة في هذه الناحية لم يوافق عليه الباحثون فيما بعد، ولم يبق ثمة داع لاتهام الإنسانية الأولى بالإلحاد؛ بل ذهب أوجست كونت، وجيو، وفان اند (Van Ende) إلى وجود جرائم الشعور الديني لدى الحيوانات، حين تحس بعض الحيوانات بالموت أو أن تشعر بهبوب أتى جارف أو نكبة كونية - حين تحس بهذا - يشيع فيها نزعة دينية غريبة. لكن علم النفس الحديث لم يوافق ولم يقبل هذه التفسيرات وأثبت أن الدين فعل إنساني بحت، وقد نشأ في أعماق الإنسانية الأولى. إذن كيف نصل إلى معرفة عناصره وأجزائه، نحن نجد أنفسنا أمام أغمض مشاكل الاجتماع.

يرى دوركايم أن جميع الأديان التي نعلمها - حتى أقدمها في الظهور - تحتوي من التعقيد والتشابك ما لا يتفق إطلاقاً مع العقلية البدائية، وأن فيها آراء لم تكون إلا بعد تطور طويل وعميق، من هذا نستنتج - أنه ينبغي لكي نكتشف الصورة الأصلية حقاً للحياة الدينية - أن نحلل الديانات التي وصلت إلينا، وأن نحللها إلى عناصرها المشتركة والأساسية، وأن نبحث من بين تلك العناصر واحدة نستطيع أن نشق منها بقية الأديان، وحينئذ تكون تلك الديانة هي أقدم دين بدائي انبثق في عالم الوجود، ويمكننا أن نحصر الحلول التي وضعت لحل تلك المشكلة في اتجاهين رئيسين عامين - أو في نظريتين عامتين:

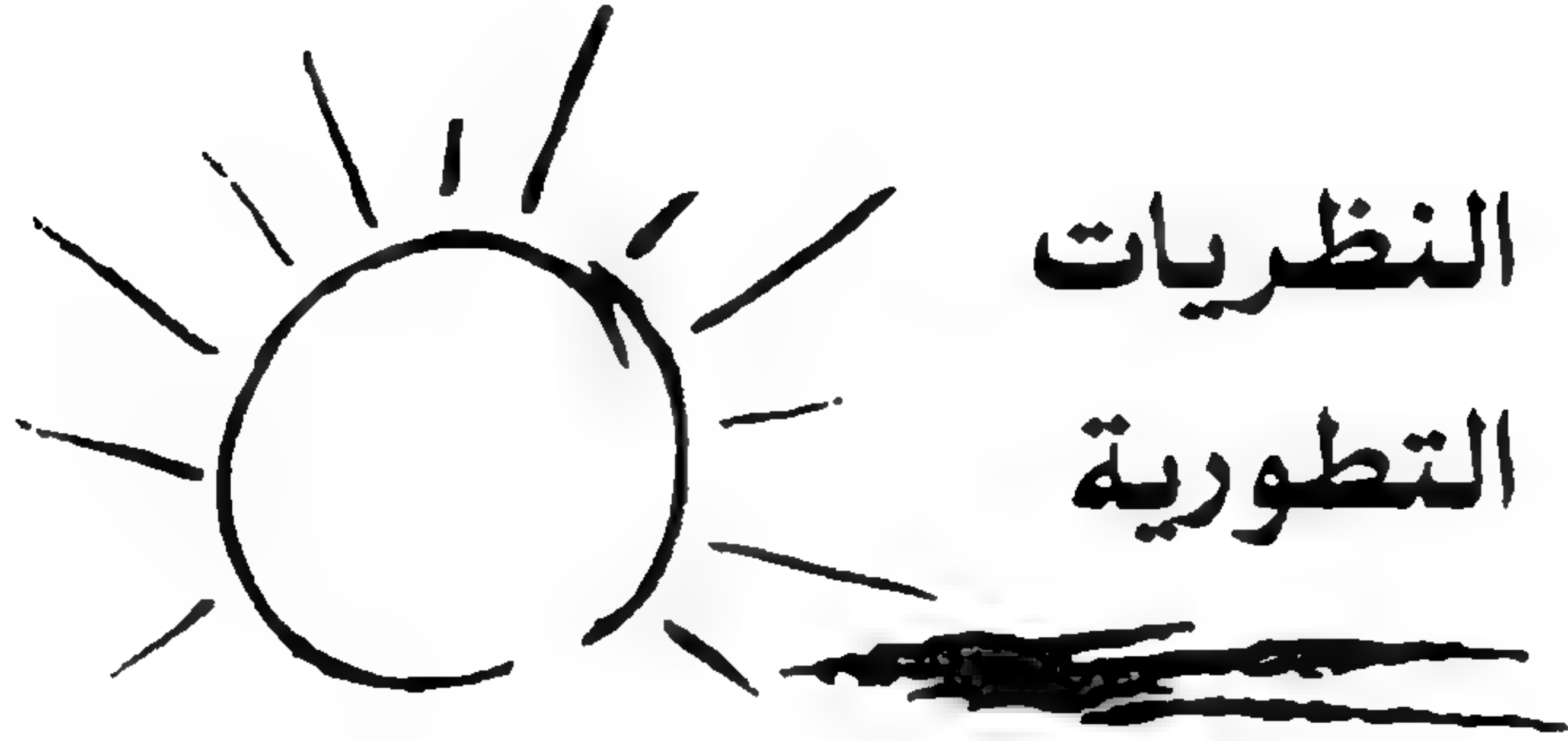
النظرية الأولى: هي التطورية - وهي تذهب إلى أن فكرة الله وجدت في المجتمعات الأولى بشكل عقائد انبثقت إما من الأفراد وإما من الجماعة.

النظرية الثانية: هي الفطرية - وهي تذهب إلى أن فكرة الله أو الدين على العموم إنما هي فكرة فطرية، وجدت في عقل الإنسان ولكن أوجدها فينا موجود أعلى.

الفكرة الأولى تذهب إلى أن الدين وجد في صورة جماعية أو فردية، ولكنه في كلتا الحالتين من عمل الإنسان، والفكرة الثانية تنادي بأن للدين حقيقة خارجية هي الله، منفصلة عن الجماعة، وعن الكون كله، مباينة له، وأن تلك

الحقيقة الخارجية هي التي غرست فينا فكرة الله، تجدد الفكرة الأولى سندها في الأبحاث الأنثروبولوجية والأثنولوجية وغيرها من أبحاث إنسانية؛ وقد عارضت الأبحاث بعضها بعضًا، وكذبت الواحدة منها الأخرى، وحلت اللاحقة مكان السابقة، أمّا النظرية الأخرى فقد استندت - مع اتجاهها أخيرًا إلى الأبحاث الأنثروبولوجية - إلى الحقيقة الوجودية الثابتة فلسفيًا « فكرة الخلق » « فكرة الصنع » الأولى استندت على فكرة « التطور » في سنن البشرية، وفي قوانينها الاجتماعية، أمّا الأخرى فاستندت على فكرة الخلق المباشر - والصانع الأوحد - والمدير القديم، الدين في الأولى نتاج الإنسان في تطور مع مراتب البشرية، وفي الثانية غريزة في باطن البشرية، وفطرة أساسية لا مناص من الاعتقاد بها أو على الأقل لا مناص من معرفتها.

والفكر الإنساني يتنازع في جبروت عنيف مقدمات كل منهما ونتائجهما، أمّا النظريات التطورية فتتكون من مذاهب متعددة؛ أهمها المذهب الحيوي (Animism)، والمذهب الطبيعي (Naturism)، والمذهب التوتمي (Totémism) - أما النظريات الفطرية - فيمثلها أحسن تمثيل المذهب المؤله عند شमित ولانج وغيرهما، ونحن سنعرض لتاريخ تلك النظريات، ولها بالتفصيل.



١ - المذهب الحيوي L'ANIMISME:

ينسب هذا المذهب في تفسير نشأة الدين إلى عالمين من أشهر العلماء الباحثين في العلوم الإنسانية المختلفة - أولهم تيلور (Tylor) في كتابه: (la civilisation primitive)، ثم أخذ به سبنسر في كتابه: (Principes de sociologie)، ولم يختلف الاثنان إلا في نقطة واحدة سببها في حينها، أما فيما سوى ذلك ففكرتهما واحدة، وقد عرف مذهب تيلور بأنه المذهب الحيوي الحقيقي، أما مذهب سبنسر فقد أطلق عليه اسم (Manisme)، وإن كان الاثنان لا يختلفان في جوهرهما كما قلنا.

ذهب الاثنان إلى أن أقدم دين في الوجود هو: « الاعتقاد في الأرواح وعبادتها » ولكن هذا المذهب يثير مسائل متعددة لكي تصبح فكرته مسلّمة تمام التسليم - وأهم تلك المسائل:

١ - نشأة النفس الإنسانية: إذا كانت النفس الإنسانية هي الفكرة الرئيسية في هذا الدين البدائي، فينبغي أن نعلم كيف

تكونت، وكيف لم تستمد شيئًا من عناصرها من دين سابق؟

٢ - عبادة النفوس الإنسانية كيف أصبحت موضوع عبادة، وكيف تحولت إلى أرواح؟

٣ - عبادة الأرواح أصل عبادة الطبيعة، كيف تم هذا؟
ثم نبحث مناقشات دور كايم لهذه النقط واحدة فواحدة،
ثم آراء غيره من العلماء في نقد المذهب بصورة إجمالية.

(١/١) نشأة النفس الإنسانية:

كانت أولى الآلهة عند أصحاب المذهب الحيوي هم الأسلاف، ويسمى هذا المذهب (Évhémérisme) نسبة إلى الفيلسوف اليوناني (Évhémère) كان هذا لفيلسوف يشرح فكرة الآلهة بتكهن الملوك الموتى. وبهذا كان أسبق الباحثين إلى وضع أسس مذهب حيوية المادة أو المذهب الحيوي، أما كيف نشأت الفكرة عند تيلور؛ فيقول: إنها نشأت عن اعتقاد الإنسان البدائي في الحياة المزدوجة التي يحياها في يقظته من ناحية وفي نومه من ناحية أخرى - فقد تصور الحياتين على اعتبار أن كليهما حياتان حقيقتان واقعيتان، فما يراه في نومه - أي في حلمه - إنما هو تعبير عن حياة حقيقية قضاها، لها كل مقومات الحياة التي يمارسها أثناء اليقظة، فحين يحلم أنه زار بلادًا بعيدة، يعتقد عن يقين أنه زارها، ويستخلص من هذا أنه يوجد فيه كائنان، أحدهما الجسد، وهو الكائن الملتصق على المكان الذي نام فيه،

وله صفات مادية من تحيزه في المكان وعدم انتقاله، وثانيهما كائن آخر له قدرة على التنقل من مكان إلى مكان، في الوقت الذي يكون الكائن الأول - وهو الجسم - ساكنًا في حالة النوم.

ومن التجارب المتعددة التي تحدث للبداي في نومه - وما يراه من أحلام ومن ملاحظته أن من يقابلهم في حلمه لهم أيضًا أجسام بعيدة، ونفوس قريبة منه.. من هذا كله ثبت له أن فيه كائنًا آخر غير الجسم، يستطيع - في ظروف معينة - أن يترك هذا الكائن العضوي الذي يسكن فيه، وأن ينطلق بعيدًا عنه، ولهذا الكائن الآخر كل الصفات المادية التي للكائن الأول، ولكن يتميز عنه في الوقت عينه بميزات متعددة. إنه أكثر حركية، إنه يخترق في لحظات آماذًا طويلة، إنه أكثر شفافية وليّنًا، إنه ينفذ من أجزاء الجسم - من الأنف أو من الفم على الخصوص، يمكن اعتباره ماديًا بدون شك، ولكنه من مادة لطيفة أثيرية، تختلف أشد الاختلاف عما يعرفه الإنسان تجريبيًا. هذا الكائن، هذا القرين هو النفس....

تلك هي النفس التي اعتقدت كثير من المجتمعات البدائية أن لها - بجانب قدرتها الأثيرية العجيبة - القدرة المادية على الإيذاء، تستطيع أن تُنزل النكبات بالناس - وأن تحاربهم من وراء أسجافها الخفية، وعوالمها غير المنظورة؛

ولهذا كانت القبائل الاسترالية تلجأ إلى قطع الإبهام الأيسر لقتلاهم، لكي تفقد نفس القتل القدرة على الانتقام، ولكن هذه النفوس عامة - برغم قدرتها المادية - فهي كما قلنا - « جسم لطيف أثيري وهوائي » لا يمكن أن نحسه أو نلمسه. ومما زاد البدائي اعتقادًا بأن للنفس تلك القدرة العجيبة، ما كان يلحظه في حالات مرضية من إغماء وتشنج أو في حالات جذبية يغيب فيها الإنسان عن وعيه، وكان يفسر هذا بأن مبدأ الحياة الحساسة انطلق عن الجسم مؤقتًا، إن مبدأ الحياة امتزج بالقرين، بالنفس، وإن غياب النفس لحظة كان معناه توقف الحياة الفكر.

وقد أورد سبنسر في كتابه: (Principes de sociologie) الملاحظات المختلفة عن الفكرة الثنائية المغروسة في الإنسان عند الأمم البدائية.

(٢/١) عبادة النفوس الإنسانية، عبادة الأرواح الدينية: لم تكن النفس الإنسانية « روحًا » إنها متصلة بالجسد، ولا تخرج منه إلا نادرًا، وإذا لم تكن النفس شيئًا أكثر من ذلك، فإنها لم تعبد أي عبادة، أمّا كيف عبت وأصبحت قدسية، فهذا إنما يتحقق بتحولها إلى أرواح، تبتعد عن المكان المعين الذي كانت تشغله من الجسد، ولا يستطيع الإنسان أن يتصل بها إلا بمراعاته لطقوس خاصة؛ فالنفس إذن لا تصبح روحًا إلا إذا انتقلت من الجسد الإنساني

والموت وسيلتها في هذا الانتقال، ولم يتميز الموت عند البدائي عن إغفاءة طويلة أو نوم مستغرق، له كل صفات النوم؛ إنه انفصال النفس عن الجسد، يشبه في هذا ما يحدث في كل ليلة، ولكن انفصاله أبدي سرمدي.

ويزداد عدد هذه النفوس شيئًا فشيئًا، إلى أن تكون عالمًا من نفوس حول عالمنا الحي، ولهذه النفوس مطامعها، وميولها الإنسانية، ولذلك تحاول المشاركة في حياة أصحابها القدامى سواء بمساعدتهم أو بما تُنزل بهم من مصائب وآلام، وموقفها هذا يتبع ما تحتفظ به إزاءهم من عواطف وأحاسيس، فتسيطر على من تحب، بما لها من قدرة على النفاذ وتبعث فيهم أعظم حيوية، وتكمن فيمن تكره، وتسبب له أفظع الآلام، لقد أصبحت منطلقة قادرة على كل شيء، قد نسب إليها البدائي كل أحداث الحياة، فإذا ما أصاب نفعًا في هذه الحياة كانت روح صالحة قد سيطرت عليه، ووهبته القدرة على هذا العمل، وإذا ما أصيب الإنسان بشيء، كانت روح خبيثة هي التي سببت له كل إضرار.

ثم زاد ما لهذه النفوس من قدرة وقوة، وانتهى الإنسان إلى أن يرى نفسه سجينًا لعالم متخيل هو خالقه وهو مثاله،، قد سقط تحت سلطة تلك القوى الروحانية التي صنعها بيديه، وعلى صورته الخاصة، وإذا كان بيد هذه القوى الصحة والمرض، والسعادة، والشقاء، فعلى الإنسان إذن أن

يتطلب رضاها وعفوها، وأن يتخلص من غضبها وسخطها، وأن يتقرب إليها بقرايين وأضحية وصلوات.

تلك هي فكرة النفس التي انتقلت من مبدأ حيوي في جسم الإنسان إلى أن أصبحت روحًا أو قرينًا خيرًا أو شريرًا أو إلهاً.. ولكن إذا كان الموت هو الذي حول تلك النفس الإنسانية إلى روح مقدس؛ فإن أول عبادة إنسانية إنما اتجهت إلى الموتى.. إلى نفوس الأسلاف.. وكانت الطقوس الأولى طقوسًا للموت، وكانت أولى التضحيات قرايين غذائية تشبع حاجات الموتى، وكانت أولى المذابح التي تقدم عليها هذه القرايين، هي القبور واللحود.

(٣/١) عبادة الأرواح أصل عبادة الطبيعة:

يرى أصحاب المذهب الحيوي أن عبادة الطبيعة نشأت عن عبادة نفوس الأسلاف، وتيلور يختلف عن سبنسر في هذه النقطة.

يرى تيلور أن العقلية الخاصة للبدائي تشبه تمام المشابهة عقلية الطفل في أن كلتا العقليتين لا تستطيع التمييز بين الحي وغير الحي. إن الطفل ليست له أية قدرة على التمييز بين ما له من طبيعة إنسانية، وبين بقية الأشياء، فيتصور الأشياء على مثاله الإنساني. والبدائي يفكر كطفل، ومن ثمت يبدأ فينسب للأشياء غير الحية، طبيعة مشابهة لطبيعته؛ فللأشياء الطبيعية إذن أرواح كالأرواح الإنسانية؛ والأرواح

إذن قسمان: إنسانية ليس لها تأثير مباشر إلا على العالم الإنساني - ولها على الجسم نوع من الامتياز، ويخلصها الموت ويطلقها، وتكون لها بهذا قوة مطلقة... عادت، وطبيعية - على العكس من الأولى - متصلة بالأشياء، وتعتبر العلل المنتجة لكل ما يحدث فيها، الأولى: تختص بالصحة والمرض.. بينما الثانية: تفسر لنا ظواهر الحياة المادية: مجاري المياه وحركات النجوم، وهكذا نرى الفلسفة الإسلامية الأولى التي كان أساسها عبادة الأسلاف تكتمل بفلسفة في الكون.

وقد خضع الإنسان لهذه الأرواح الكونية خضوعاً أوضح وأكثر من خضوعه لأرواح أسلافه. والسبب في هذا أن صلته بأرواح أسلافه، صلة متخيلة ومثالية، بينما هو يتطلب من القوى الطبيعية أموراً مادية بحتة هو في أشد الحاجة إليها؛ ولذلك تقرب إليها بالقرابين، واستلهم منها بالصلوات، والأضحية الأمن والدعة.

تلك هي انبثاق عبادة الطبيعة عن عبادة النفوس كما صورها لنا تيلور.

أمّا سبنسر فيعترض على فكرة تيلور، ويرى أن تشعب الاتجاه الطبيعي عن الاتجاه الحيوي يعود إلى أسباب لغوية، فقد تعود الناس في المجتمعات المنحطة أن يطلقوا أسماء حيوانات أو نباتات أو نجوم على كل فرد إبان مولده أو بعد

ذلك، فامتزجت هذه الأسماء بشخصيات من أطلق اللفظ عليهم، وساعد على هذا غموض اللغات البدائية، وعدم تمييزها بين المجاز والحقيقة، ثم تعاقبت الأجيال، ولم يميز البدائي بين المعنى المجازي لهذه الألفاظ والمعنى الحقيقي، وعبد الأسلاف، وعبد كل ما يتصل بهم من أسماء وأشياء، فالسبب الحقيقي إذن لنشأة عبادة الطبيعة؛ هو تفسير الألفاظ المجازية كما هي.

ويرى دوركايم أن فكرة سبنسر غير كافية لتوضيح الأمر وغير صحيحة، إنه لا يكفي على الإطلاق أن يورد سبنسر بعض الأمثلة لدلالة على عدم تمييز جميع البدائيين بين المجاز والحقيقة في اللغة. إن إطلاق الحكم بهذا الشكل لا يستند على بحث واستقراء دقيقين للفكر البدائي اللغوي. ولا يمكننا إطلاقاً أن نسلب عن أي كائن إنساني - مهما كان بدائياً - القدرة على تمييز المعنى المجازي من المعنى اللغوي؛ بل إن اللغات البدائية يتضح فيها هذا التمييز على صورة كاملة.

(٤/١) نقد المذهب الحيوي:

أصاب المذهب الحيوي حظاً من النجاح كبيراً، وأصبح أهم نظرية في علم الاجتماع الديني، وأهم الانتقادات التي وجهت نحو هذا المذهب إنما وجهت إلى أساسه نفسه - وهو فكرة الحلم.

وهذا الأساس غير صحيح عند بعض العلماء على

الإطلاق. إن الصور التي يستحضرها البدائي غير متماسكة وغير مطردة، قد يظهر الميت الذي يعبد أحياناً في صورة الطفولية؛ وأحياناً في الصورة التي مات عليها، وأحياناً أخرى يبدو في شكل مختلف عن هذه أو تلك، ومن هنا لا يستطيع البدائي أن يعتقد أن ما يراه هو حقائق ثابتة على الدوام لا اختلاف فيها ولا تباين، والبدائي يستطيع أن يميز في أحلامه ما يكون ناشئاً عن وحي أو إلهام، وما يكون منبعثاً عن أوهام الخيلة ونتائجها، ثم إن البدائي يعتبر النفس شيئاً غير مرئي وشفافاً - كما قلنا - بينما الصورة التي يقدمها الحلم عن الموتى صورة جسدية ومحسوسة.

وقد أثبت علم الأجناس أن فكرة البدائي عن النفس كانت فكرة مركبة غير بسيطة، فلم يكن يعتقد أن له نفساً واحدة، بل له عدة نفوس، وثبت أن البدائي كان يعتقد أن له مشاركات في اسم أو في ظل أو في توتم، وأن كل هذه الأشياء توجد في وقت واحد، ويتصل بها الإنسان، قد تمتزج وتتشابك، ولكنها لم تنشق إطلاقاً عن إحساس بفردية واحدة، أمّا المذهب الحيوي فيضع تصوراً فردياً للأنا (Ego)؛ ولكن هذه الأنا - وهي الفكرة التي جعلها تيلور - التطور العقلي للإنسانية، هذه الفكرة لم يصل إليها البدائي على الإطلاق.

هذا نقد عام وجهه بعض علماء الاجتماع إلى المذهب الحيوي، أمّا النقد الحقيقي فإنما نجده لدى أعظم علماء

الاجتماع المعاصرين وهو دور كايم، يعترف دور كايم بما أداه أصحاب المذهب الحيوي لعلم الأديان؛ بل وللتاريخ الفكري العام من خدمة جليلة واضحة، حين أخضعوا فكرة النفس للتحليل التاريخي، فبدلاً من أن يجعلوا النفس - إحدى معطيات الشعور البسيطة والمباشرة - كما يفعل كثير من الفلاسفة - رأوا فيها كلاً مركباً ونتاجاً للتاريخ والميتولوجيا، كان لتيلور عند دور كايم فضل وضع المسألة، ولكن تيلور لم يكن موفقاً كل التوفيق فيما وضع من حلول.

(٥/١) نقد نشأة فكرة النفس الإنسانية:

إن الأساس الذي أقام عليه تيلور مذهبه غير صحيح. إن أساس هذا المذهب أن النفس متميزة تمام التمايز عن الجسد، وأنها في أعماقنا أو بعيدة عنا، تحيا حياة خاصة ومنسجمة، ثم إنها - مع استقلالها وتمايزها عن البدن - تمتزج أحياناً به، وتشارك في بعض أعماله. إن هذه الفكرة من العمق والتشابك بحيث لا يستطيعها عقل البدائي الساذج، وقد أقام تيلور هذا التمييز عند البدائي على أساس تفسيره للحلم، فقد لاحظ البدائي - أنه حين يحلم - يرى أشياء خارقة لا يستطيع أن يراها وهو في يقظته، فأيقن أن ثمت كائنين فيه، ولكن هل هذا التفسير للحلم يستطيعه البدائي - هل للبدائي تلك المخيلة القوية التي تستطيع أن ترى في النفس قوة أثرية - تنطلق من داخلنا، فترى تلك الأشياء

المختلفة التي تراها؟ قد تكون ثمت أحلام قليلة يتناولها التفسير الحيوي، لكن هناك ألوف من الأحلام تنقل في خلال نومنا، الحوادث المتعددة التي حدثت لنا في مجرى حياتنا، تلك هي الأحلام الدائمة المتكررة التي تحدث على الدوام وفي كل ليلة، وهي أكثر الأحلام وقوعاً، إذا استطاع البدائي أن يفسر الأولى بأنها من عمل القوة النفسية، فكيف يفسر الثانية؟ هل ينسب إلى النفس أيضاً إعادة حوادث مضت في حياته العادية، ولم يكن لها أدنى قداسة أو أهمية خاصة في مجرى حياته، إن الجواب بالسلب.

ولا يخلو الأمر من وجود أناس آخرين ممن يعيشون معنا أو بالقرب منا في أكثر الأحلام التي نراها، أو بمعنى أدق نكونها أثناء نومنا. إن التفسير الحيوي لهذا، أن نفوسنا قد زارها هؤلاء، ولكن ألا يكفي لنقض هذا التفسير أن يسأل الإنسان صديقه أو معاصره الذي رآه في نومه ليؤكد له أنه لم يزره قط في الليلة السابقة خلال حلمه، وأنه كان في الوقت عينه يحلم أحلاماً أخرى، ويقابل أناساً آخرين، ويرتاد أماكن لم يرها الأول في حلمه، وقد يكون جاهلاً بها إطلاقاً، ألا يعني هذا أنه أخطأ في نومه، وأنه رأى إنساناً لم يأت إليه قط. إنه يخطئ بحواسه أثناء الصحو، أفلا يخطئ وهو نائم، إنه يصل إلى هذه النتائج كلها ببساطة، فتفسير وجود النفس إذن فينا بالحلم تفسير خاطئ.

وتمت اعتراض آخر، ما الذي دعا البدائي إلى أن يبحث فكرة الأحلام وأن يضع لها حلولاً، هل هناك قوة قاهرة دفعته إلى هذا العمل؟ وما هي تلك القوة القاهرة، هل تيقظ فيه هذا الجانب النظري التأملي الفلسفي في طفولة الفكر الإنساني، ما يثير البدائي هو المسألة الخارقة الطارئة ذات اللماعية، أمّا المسألة التي تحدث كل يوم أو كل ليلة، ويستعيدها الإنسان في كل آن - تلك المسألة ما كانت تدفعه إطلاقاً إلى تأمل وبحث عميقين، وكم من الأشياء - في سياق التاريخ الأبدي - لفظها الإنسان لفظاً لا شعورياً؛ لأنها لم تثر فيه أدنى اهتمام؛ لتكرارها المستمر، وحدوثها الدائم، وكم من الأشياء قبلت قبولاً مسلماً بدون تحقيق مع تهافتها العلمي، وعدم معقوليتها، أمّا ما كان يثير الإنسان فهو إمّا مطالب عملية وحاجات ملحة، وإمّا مشكلة نظرية تلمع في مضاء أمام عينيه، فيبهت لها أول الأمر، ثم يتلمس لها حلاً، أمّا ما عدا ذلك فلم يقدم عليه البدائي، إنما كان عنده نوع من الكسل العقلي بالغاً الأوج، وهذا المخلوق الذي كان يحارب كل القوى دفاعاً عن الحياة، ما كان يستطيع أن يستمتع بهذا الترف العقلي الذي عرفته الإنسانية بعد عهود نضاله الأول، فما الذي يدفعه إلى جعل الحلم مادة لأبحاثه العقلية، وما الحلم في مجرى حياتنا، وأي مكان تأخذه أو تثيره تلك الأحاسيس الغامضة الباهتة التي يتركها

في الذاكرة، أو تثيره تلك اللحظات التي تحدث فيها، ثم قد تنسى سراعًا.

إن وجودين يتعاقبان الحياة الإنسانية ويطويانها - الوجود الصحوي - والوجود الدجوي - الوجود النهاري والوجود الليلي، وكان الإنسان البدائي ينفق كل جهوده للأول وحده، بينما كان الوجود الثاني يأخذه من حيز فكره أضالته، فكان من الغريب إذن أن يثير هذا الوجود الثاني فكرة تعتبر الأساس المهم لأفكاره ولتصوراته.

(٦/١) نقد فكرة نشأة الأرواح الدينية:

يقول دوركايم: « لكن لا يكفي على الإطلاق أن نقول من أين نشأت فكرة النفس لكي نشرح شرحًا نهائيًا كيف تكونت عبادة الأسلاف، تلك العبادة التي ذهب الحيويون إلى أنها الصورة القديمة للديانة البدائية ».

إن النفس الإنسانية أو القرين الإنساني لا يصبح محل عبادة إلا إذا انفصل عن الجسد، واكتسب الصفات الضرورية لكي يصبح في درجة الكائنات المقدسة، والموت - كما قلنا - هو الذي يقوم بعملية التحويل هذه، ولكن ما الذي أسبغ على النفس القداسة في هذه العملية، وأضفى عليها الفضائل، هل يكفي الاعتقاد بأنها تحيا بعد الجسد، وأنها انفصلت عنه تمام الانفصال، هل يكفي هذا لكي نجزم بأن طبيعتها قد تغيرت، إنها لم تكن في حياة الإنسان

إلا شيئاً غير مقدس، مبدأ حيويًا حركيًا وسيالاً، فكيف تحولت فجأة إلى شيء مقدس، ومحلاً للعواطف الدينية. إن الموت لن يمنحها شيئاً جوهرياً - اللهم إلا أنه سيمنحها قدرة حركية كبيرة - كانت مرتبطة بالجسد فأطلقها منه، لم تكن تعمل إلا في الليل، فانقلبت تعمل في كل الآفات، ولكن الأعمال التي ستقوم بها إنما هي من نفس النوع، وليس هناك ما يمنع على الإطلاق - أن يرى الإنسان الحي فيها - أن يرى في نفس صديقه أو معاصره الميت - شبيهًا بالنفس التي كانت له - وهو حي - لها كل صفات تلك النفس، وخالية من تلك الألوهية المزعومة التي ينسبها المذهب الحيوي لفكرة النفس بعد الموت عند البدائي؛ بل يبدو أن الموت في تصورهم يضعف القوة الحيوية، ويستطيع أن يعطلها إطلاقاً، وقد كانت هناك عقيدة منتشرة في المجتمعات البدائية تقرر أن النفس تشارك في حياة الجسد، فإذا أصيب الجسد في مكان ما منه، أصيبت النفس في نفس المكان، ويلم بها الشيخوخة كما تلم به؛ يصيبها كل ما يصيبه من أعراض، بل ذهبت بعض القبائل البدائية إلى حد أنها لا تقيم الشعائر الجنائزية للكهول؛ لأنها تعتقد أنها اكهلت هي أيضاً.

وكان يحدث كثيراً أن تدفع المجتمعات البدائية إلى الموت شخصيات ممتازة من ملوكها أو كهانها قبل أن يصلوا

إلى سن الشيخوخة، لكي يظلوا محتفظين بما لهم من نفس قوية، يشعر المجتمع بأنه في أشد الحاجة إليها، وكانوا يتصورون أنه يجب تجنب النفس ما يصيب الجسم من ضعف مادي وانحلال، وذلك بنقلها من الجسد قبل أن ينزل به الوهن أو المرض إلى جسد أكثر شبابًا وحيوية، وتستطيع أن تحتفظ فيه بحيويتها البالغة، لكن إذا ما نزل الموت، وكان نزوله عن مرض أو عجز، فلم تكن النفس لتحتفظ إلا بقوى ضعيفة، فإذا ما أصاب الجسم انحلال شديد، لم تحي النفس بعده. فإنها ليست إلا قرينته.

وعلى هذا يمكننا أن نقول: « إنه لا توجد أية صلة بين فكرة القرين أو النفس الإنسانية المطلقة لامن الناحية المنطقية ولا من الناحية السيكلوجية، وتبدو عدم الصلة هذه بوضوح حين نعرف الفروقات المتعددة بين المقدس وبين غير المقدس »، ولا يعالج هذا التباين ولا يقضي عليه مجرد تغيير بسيط، بل التباين هذا ليس خارجيًا، إنه في جوهر العالمين كما قلنا من قبل، فهل يكفي أن تنفصل النفس عن الجسد، ويتصور الإنسان إنها تعاون الأحياء أحيانًا، وتقاومهم أحيانًا أخرى، هل يكفي هذا لكي نقول: إن لها قداسة خاصة، أو بمعنى أدق هل الفرع هو الذي يثير العاطفة الدينية؟ لا شك أن الإنسان يدخل في عواطفه الدينية نوعًا من الخوف من الموجودات المقدسة، ولكنه خوف مشوب باحترام، وعبادة أكثر منه

خوفًا يستند على اضطراب وفزع، وهنا يكمن هذا الشعور الممتاز في الإنسان، هذا الشعور الذي ينتج فكرة الجلالة، وفكرة الجلالة في جوهرها فكرة دينية، ولن نستطيع أن نفسر الدين تفسيرًا علميًا بدون أن نظهر من أين أتت هذه الفكرة - وعلى أي الموجودات تنطبق وكيف وجدت في الشعور، والنفس الإنسانية ليست لها إطلاقًا فكرة الجلالة هذه.

ويبدو هذا بوضوح عند الميلانيزيين (Mélansiens) فقد كانوا يعتقدون أن للإنسان نفسًا، وأن النفس تفارق الجسد عند الموت وأن اسمها يتغير عندئذ، وتسمى (tindalo أو natmat)، وكان عند الميلانيزيين من ناحية أخرى عبادة نفوس الموتى، يقدمون لها القرابين والتضحيات، ولكن لم تكن كل (tindalo) موضوعًا لعبادات وطقوس؛ بل كان البعض منها، وهذا البعض من النفوس هو ما كان يفيض عن أناس كانت لهم تلك الفضيلة الخاصة التي يسميها الميلانيزيون بالمانا، والمانا - فيما يقول (Cordington) - هي كل ما تنتج أفعالاً تعلو عن قوى الإنسان العادية، وتقوم بعمليات تتسامى كل التسامي عن أحداث الطبيعة المعهودة، وكانت هذه المانا تطلق على كهان، وعلى طقوس، كما كانت تطلق على أحجار وينايع، كما كانت تطلق على النفوس، كل ما يتصل بالمانا أو تطلق عليه مقدس، فالتندالو الوحيدة المقدسة هي ما كانت مقدسة في الحياة، أمّا التندالو

العادية - تندالوا معظم الناس فلم تكن لها أدنى قداسة، يقول (Cordington) كورنجتن: « إنها لم تكن شيئًا بعد الموت كما لم تكن شيئًا قبله » فلم يكن للموت إذن - بذاته - أية فضيلة إلهية، وليس هو معبرًا إلى عالم مقدس، إذا لم تكن الموجودات العابرة مقدسة من قبل.

ثم بجانب هذا - إذا كانت عبادة الأسلاف هي أولى الأديان البدائية؛ فينبغي إذن أن نلاحظها في المجتمعات المنحلة كالمجتمعات الأسترالية المعاصرة، هذه المجتمعات الخالية من أي أثر للتنظيم الاجتماعي الساذج، إننا لا نجد لديها عبادة نفوس الأسلاف، أمّا هذه العبادة فلم تأخذ صورتها الحقيقية أو حتى أية صورة باهتة إلا لدى أمم متمدينة - كالصين ومصر والمدن اليونانية واللاتينية - حقًا - إننا نجد طقوس الموتى عند المجتمعات الأسترالية، ولكن هذا النوع من الطقوس لا يكون عبادة، بالرغم من أننا نطلق عليه أحيانًا وخطأ هذا الاسم.

إن العبادة الحقّة ليست مجموعة من الطقوس يراعيها الإنسان، ويقوم بها في أوقات متباعدة كل ما حل به الموت، إنما العبادة هي مجموعة من الطقوس، والأعياد، والنظم المختلفة؛ بحيث تكون لها ميزة هي حدوثها دائمًا وبانتظام، ويتصل المرید بواسطتها بالموجودات المقدسة التي يتعلق بها ويتعبد لها. وعلى العموم لا نجد عبادة نفوس الأسلاف على هذه

الصورة لدى المجتمعات الاسترالية والتي تعتبر - كما قلنا من قبل - أقدم صورة للمجتمع البدائي.

(٧/١) نقد نشوء فكرة الطبيعة من عبادة النفوس:

أما وقد تبين أن عبادة النفوس لم تكن عبادة بدائية - فإنه من العبث أن ننقد نشوء فكرة عبادة الطبيعة عن عبادة النفوس، ولكن دور كايم يرى أن كثيرين من مؤرخي الأديان الذين لم يقبلوا المذهب الحيوي الحقيقي أمثال (Robertson Smith, Brinton, Lang, Réville) قد قبلوا الفكرة القائلة: (إن عبادة الطبيعة تشعبت عن عبادة النفوس)، ولهذا تعين على دور كايم بحث الفكرة بحثًا وافيًا ونقدها، إن فكرة تشعب عبادة الطبيعة عن عبادة النفوس، إنما أتت من أننا نميل ميلًا غريزيًا إلى تصور سائر الموجودات على مثالنا - موجودات حية مفكرة - لم يوافق سبنسر على هذا الرأي الذي ذهب إلى تفسير آخر سبق أن بينا تهافته. إن الحيوان يستطيع - عنده - التمييز بوضوح بين الأجسام الحية والجمادات فلا يمكننا إذن أن نسلب عن الإنسان - وهو وريث الحيوان - القدرة نفسها على التمييز.

وقد أدلى سبنسر كعادته بشواهد قوية، لكن ليس لحججه تلك الميزة القاطعة الجازمة التي ينسبها لها، إنه يفترض انتقال القوى كلها - الغرائز والطبائع - من الحيوان إلى الإنسان، ولكن في هذا من التغالي ما فيه، ويورد دور كايم أمثلة مختلفة

للبرهنة على فساد هذه الفكرة؛ من أهمها: الغيرة الجنسية، هذه الغيرة تبدو بشكل شديد كل الشدة عند الحيوانات العليا، وكان ينبغي أن تكون الغيرة عند الإنسان الأول بنفس الشدة، ولكن ترى الأمر على العكس، كان الناس يحيون حياة جنسية شيوعية في المجتمعات البدائية - وأقصد بالحياة الجنسية الشيوعية أو بشيوعية المرأة، اتفاق جماعة من الرجال أو ارتباطهم ارتباطًا منظمًا على معاشرة امرأة واحدة أو معاشرة نساء متعددين - بحيث لا يختص منهم بواحدة، هذه الحياة الشيوعية لم تحدث إلا بعد أن تعدلت أو تحولت أو اختفت تلك الغريزة الحيوانية: الغيرة؛ فالإنسان إذن ليس حيوانًا فحسب، تزداد غرائزه الحيوانية وتضخم. - حقًا - إنه صورة من الطبيعة الحيوانية، ولكن في خلال الحوادث والعمليات المركبة التي تحدث له في خلال تطور الحياة يفقد كثيرًا من خصائصه الأولى، كما يكتسب أخرى لم تكن له؛ والسبب في هذا: أنه ليست له علائق مع وسطه المادي الطبيعي فحسب، إنما له علائق أوسع، وأقوى مع وسطه الاجتماعي، وينبغي لكي يعيش، أن يتكيف في هذا الوسط تكيفًا تامًا، ولهذا الوسط أو للجماعة نفسها سلطان لا يقهر، إنه يغير تلك الأفكار الحيوانية التي تكمن في أعماقنا، والعواطف المختلفة التي تصدر عنها، إنه كثيرًا ما يوحى بعواطف مخالفة؛ بل يمضي إلى حد أن يرى في حياتنا نفسها

شيئًا لا قيمة له، بينما تلك الحياة عند الحيوان هي الخير الأعظم، فليس هناك إذن تشابه بين التكوين العقلي للبدائي الذي عدلته الجماعة وغيرته، وما يسمى بقدر الذكاء عند الحيوانات العليا، ومن هنا كان اعتراض سبنسر خاطئًا غير صحيح. لنعد إلى لافتراض الآخر - مذهب تيلور - وملخصه أننا إذا سمعنا طفلًا يسب أو يضرب بغضب شديد، شيئًا آله - فإننا نستنتج أن هذا الطفل يعتقد أن ذلك الشيء موجود حي عاقل على مثاله، ويقارن تيلور بين الطفل والبدائي، ويرى أن عقليتهما واحدة، ولكن هل هذا التفسير ينطبق على الواقع؟

إن الطفل حين يسب منضدة صدمته أو آلمته، فإنه لا يفعل هذا، لأنه يفترضها حية أو عاقلة، إنما يفعل ذلك لما سببته من ألم، والغضب إذا ما أثاره الألم - في حاجة إلى أن يمتد خارجًا عن النفس، فيحدث نوع من التنفيس يتركز بطبيعة الحال في الشيء نفسه الذي أثار الألم - أيًا كان نوع هذا الشيء - وسلوك الكبار لا يختلف إطلاقًا عن سلوك الطفل في هذا المضمار، نحن نشعر بحاجتنا إلى القيام بأعمال تنفيسية مختلفة إذا ما أثارنا الغضب أو نزل بنا نازل عصبي، فنشتم أو نسب أو نضرب... إلخ.

أمّا في لحظات الهدوء - فإن الطفل يستطيع أن يميز تمامًا بين الأشياء المختلفة، والكائنات الحية، وله القدرة الكاملة

على هذا، أمّا نظرتة إلى الجمادات على اعتبار أنها موجودات حية، فإنه إنما يفعل هذا لما توفر لديه من ميل قوي نحو اللعب لعبًا جدّيًا في نواحيه المختلفة، فلكي يشعر - شعورًا واعيًا بلعبه - يتخيل أنه يرى في تلك الأشياء التي يلعب بها، أشخاصًا حية، فالتخيلة وحدها هي التي تدفعه إلى اللعب، ولكنه في أعماق نفسه يشعر بالفروق بين الموجودات الحية والجمادات.

ثمت دليل آخر على فساد فكرة نشأة النفوس الحيوانية ونفوس الأسلاف. أن الأرواح والآلهة الطبيعية - إذا كانت قد تكونت على صورة النفس الإنسانية حقًا، فينبغي أن تكون على مثالها، وأن تحمل كل خصائصها؛ وأهم ميزة للنفس أنها المبدأ الداخلي الباطني الذي يشيع في الكائن الحي، الحركة والحياة، فإذا ما تركه توقفت الحياة، هذا في الجسم، الموطن الطبيعي للنفس، لكن الأمر مختلف تمامًا في الأشياء الطبيعية المختلفة؛ فإله الشمس ليس بالضرورة في الشمس، ونفس الحجر ليست بالضرورة في هذا الحجر بالذات. إن نفوس هذه الأشياء الطبيعية ليست متصلة بالجسم غير الحي، ومن الخطأ تمامًا أن نقول أن هذا الجسم غير الحي هو النفس، يقول (Cordington): لا يبدو أن الميلانيزيين كانوا يؤمنون بوجود أرواح تبعث الحياة في شيء طبيعي كشجرة أو مسقط ماء أو عاصفة... بحيث تكون

لهذا الشيء ما تكونه النفس للجسم الإنساني - حقًا -
 إنهم يتكلمون عن أرواح البحر، والعاصفة، والغابة؛ ولكنهم
 لا يعتقدون في توطنها في الغابة. إن للأرواح القدرة على
 تكبير الغابة أو إثارة العواصف في البحر، أو أن تبعث
 الأمراض والفرع بين المسافرين؛ فبينما تكون النفس الإنسانية
 في جوهرها في أعماق الجسد، تقضي أرواح الطبيعة حياتها
 خارجًا عنه، وهذا مما يشهد بأن نفوس الطبيعة لم تنشأ عن
 النفس الإنسانية وتتشعب عنها.

ومن ناحية أخرى: « إذا كان الإنسان البدائي يعتبر كل
 شيء على مثاله، فإن من المؤكد تبعًا لهذا أن يدرك الكائنات
 المقدسة شبيهة به؛ ولكن فكرة التجسيم - تجسيم الآلهة في
 صورة إنسانية - لم تكن إطلاقًا فكرة بدائية، وقد أثبتت
 الأبحاث الأنثروبولوجية المختلفة أن الكائنات المقدسة الأولى
 كانت في صورة حيوانية أو نباتية، أمّا الصورة الإنسانية فلم
 تعرف إلا في وقت متأخر جدًا، ففي المجتمعات الاسترالية
 قُدمت الحيوانات، والنباتات أولاً، وعند هنود أمريكا
 الشمالية نجد الآلهة الكونية العظمى التي عبدت صورت في
 صورة حيوانية، أمّا ظهور الآلهة في شكل آدميين، فلم
 يحدث إلا في وقت متأخر»، ويقول دوركايم: « إذا ما أردنا
 أن نجد لأول مرة إلهاً مكوّنًا كله من عناصر إنسانية، فإنما
 نجده في المسيحية؛ ففي المسيحية - الله إنسان لا بشكته

المادي الذي تجسم فيه - ولكن بالأفكار، والعواطف التي عبر عنها ». فالمسيحية إذن تكاد تكون أول دين صور الله على أنه إنسان يلتقي فيه الجانبان اللاهوتي والناسوتي، ويتكاملان فيه، أمّا الآلهة عند اليونانيين أو عند الرومانيين فكانت لها حقًا صفات إنسانية، ولكنها وهي آلهة غير بدائية - تحمل آثارًا حيوانية؛ فالإله ديونيسوس (Dionysos) يصور في شكل قرون عجل البحر، والإله (Démeter) يرمز إليه بذؤابة الحصان؛ فالإنسان إذن لم يفرض صورته على الأشياء، وصور الأشياء على مثالها؛ بل الأمر على العكس - إنه يعتبر نفسه مشاركًا إلى حد ما في الطبيعة الحيوانية - ويعتقد زنوج أستراليا وهنود أمريكا الشمالية أن أسلاف الإنسان كانوا حيوانات أو نباتات، أو على الأقل كانت لهم صفات حيوانية أو نباتية، ويبدو أنه شيء طبيعي ألا يفكر الإنسان في موجودات تشبهه ويرأها دائمًا بجواره، وهي الموجودات الإنسانية، إنها لا تسترعي منه أدنى نظر أو اهتمام، لكن يتجه نظره وتفكيره إلى موجودات تخالفه كل المخالفة، ويحاول جهده أن يجد بينها وبينه صلة ما.

(٨/١) النقد الاجتماعي لدوركايم:

بعد أن قدم لنا دوركايم تلك الانتقادات السابقة، حاول أن يقدم لنا انتقادًا مهمًا يتصل بروح مذهبه الاجتماعي - معتبرًا هذا النقد أهم ما أورد من انتقادات على المذهب الحيوي.

يرى دوركايم أنه إذا كان المذهب الحيوي صادقاً، فسينشأ عن هذا أن التصورات الدينية إنما هي هلوسات في نهاية الأمر، تصورات غير قائمة على أساس موضوعي. إن هذا المذهب يفترض نشأة الآلهة، والأرواح عن فكرة النفس، والآلهة والأرواح ليست إلا نفوساً سامية، ولكننا رأينا أن فكرة النفس نفسها طبقاً لتيلور وأتباعه نشأت عن صور غامضة وغير شعورية في أثناء النوم، ذلك أن النفس هي القرين - هي الجزء الآخر منا - وهذا القرين ليس إلا الإنسان كما يبدو لذاته أثناء النوم.

إن الموجودات المقدسة لا تكون إذن - من وجهة النظر هذه - إلا تصورات متخيلة، يستحضرها الإنسان بدون أن يعلم لها فائدة ولا غاية، وهذه القرابين التي يقدمها، والتضحيات التي ينفق لها كل ما يستطيع، ستتجه كلها إلى إرضاء ما نتج عن تلك الفكرة الباهتة الناشئة عن حلم قصير في النوم أو حلم طويل أبدي هو الموت، وليس من المعقول إطلاقاً أن العقائد الدينية وقد احتلت مكاناً ممتازاً في تاريخ الإنسانية، واستمدت الإنسانية منها النشاط الحيوي لحياتها، ليست إلا نسيجاً من الأوهام. بل إن القانون والأخلاق والفكر العلمي نفسه نشأ عن الدين، وامتزج به مدة طويلة، فكيف يكون الدين إذن مجموعة من الخرافات - والأوهام، والجنيات الخفية، وقد استطاع بصفة ثابتة أن يصوغ المشاعر الإنسانية ويشكلها.

إن علم الأديان يضع مبدأً ثابتاً: هو أن الدين لا يعبر إلا عن أشياء موجودة في الطبيعة، فليس ثمت علم إلا وهو علم الظواهر الطبيعية.

ولكن الأمر المشكل: هو في أي عصر من عصور الحياة انبثق الدين؟ وما الذي دفع الناس إلى التصور الديني؟ لكي توضع المشكلة ينبغي التسليم بأمر مهم هو أن الدين أشياء حقيقية - بمعنى خاص - لم ينبثق عن خرافات أو أوهام، وعاش في مجرى التاريخ أمداً طويلاً، وفي هذا ما يقضي عند دوركايم قضاء تاماً على التفسير الحيوي لنشأة الدين. وبهذا ننتهي من نقد دوركايم للمذهب الحيوي، ونقده ينصب على عدم اجتماعية هذا الدين كما رأينا، ويلاحظ على دوركايم أنه كان في نقد غيره محايد، إنما كان يمهّد لمذهبه الاجتماعي في التوتمية الأسترالية، وقام الأب (Schmidt) بعد ذلك بنقد المذهب الحيوي، وأورد اعتراضات متعددة لا تختلف عن اعتراضات دوركايم، وزاد عليها اعتراضاً مهماً تجريبياً توصل إليه بأبحاثه الخاصة: هذا الاعتراض هو أنه لم يجد خلال أبحاثه الانثروبولوجية بين أقزام أفريقية أو قبائل أستراليا هذه العقيدة، وهذا ما يؤكد تأكيداً قاطعاً عدم بدائية هذا الدين.

(٩/١) قيام المذهب ثانية:

لكن هل قضى دوركايم وشمّت وغيرهما على المذهب

الحيوي، لقد دافع عنه بعد تيلور وسبنسر فيلسوف ألماني هو فنت (Wundt)، وقد بقى المذهب عنده - كما هو - سوى بعض نقط اختلف فيها مع تيلور، غير أن إصلاح المذهب في الفكر المعاصر القريب، إنما قام على يد عالم من علماء الأجناس المعاصرين هو الأستاذ نيوفنهويز (Nieuwenhuis) وهو يتابع أبحاثه في أرخبيل الملايو، فقد استطاع هذا العالم الممتاز أن يستخلص من حجج دوركايم سلسلة من الأسئلة، لا بد للمذهب الحيوي أن يجيب عليها، إذا ما أراد أن تحقق أبحاثه وتتوضح في نظر العلم.

أما تلك الأسئلة؛ فهي:

- ١ - إذا كان المذهب لحيوي قد استند على فكرة النفس - فمتى تكونت هذه الفكرة؟
 - ٢ - كيف نطبق فكرة النفس على الأشياء الطبيعية؟
 - ٣ - لم عبت هذه الأرواح؟
 - ٤ - كيف تشعبت عبادة الطبيعة عن عبادة الأرواح.
- استند نيوفنهويز في الإجابة على هذه الأسئلة على مبدأ وضعه الفيلسوف هاملتون (Hamilton)، وهو يتلخص فيما يأتي:
- « لا شيء يولد من لا شيء ولا لشيء أن يصير لا شيئاً »
- ذهب هاملتون إلى أن هذا المبدأ موجود وجوداً غريزياً في كل عقل إنساني، حينئذ لا يستطيع البدائي أن يتصور فكرة

« العدم » وفكرة « اللاشيئية » فكل شيء يجب أن يكون ثابتًا، فإذا ما مات إنسان، فالحياة إذن لا يمكن أن تختفي، أي أن تصبح عديمًا أو لا شيء؛ بل ينبغي أن تبقى، ومن هنا جاءت فكرة النفس، وهذا التصور لفكرة لنفس لم يبق ساكنًا، بل خضع لتطورات متتالية، وتعددت الفكرة، ومنحها العقل في تطوره عناصر جديدة، فلم يعد للفرد نفس واحدة؛ بل أصبحت له مشاركات في عدة نفوس، وقد تبين لنيوفنهويز من دراساته في الملايو أن كل هذه التعقيدات؛ إنما منشأها في نقطة البدء البسيطة هذه - في هذا المبدأ الهاملتوني الممتاز البسيط في معناه - والذي يتضمن في العقل الإنساني منذ ظهوره.

كيف ننسب للأشياء الطبيعية تلك النفوس؟ كيف انتقلت تلك النفوس من الأجسام الحية إلى الأجسام الجمادية؟ يرى نيوفنهويز: أن هذا الانتقال الذي يبدو غير ممكن عند دوركايم هو صحيح إذا ما لجأنا إلى المبدأ نفسه. إن في العالم مجموعة من القوى والطاقات، هذه القوى لا يمكن أن تأتي من لا شيء أو تمضي إلى العدم؛ بل ينبغي أن يكون هناك واهب أو نفس أو روح، وقد كان دوركايم على حق حين عارض تيلور في أن تلك النفوس لم تنشق عن أوهام الحلم وخرافاته، ولكن المذهب الحيوي يستعيد كل قيمته، إذا ما أقيم على هذا المبدأ العقلي الهاملتوني، إنه

لا يصبح بعد تفسيرًا فاسدًا غير قائم على أساس للدين، فلا يكون هذا الأخير قائمًا على اضطراب فكري أصاب الذهن، ونتج عن هلوسات المخيلة. إن هذه القوى الطبيعية التي نحن بصدددها - إنما تهيج في نفس البدائي الفرع؛ كالرعد القاصف أو العاصفة العاتية أو تبعث فيه السرور إذا ما نزل المطر، ومن هنا نشأت فكرة تسكين، وتهدة الأرواح التي تسيطر على تلك الأشياء الطبيعية، وبالتالي نشأت تلك العبادة المزدوجة - عبادة الظواهر الطبيعية بجانب عبادة الأسلاف.

حاول نيوفنهويز أن يقيم الدين البدائي على أساس عقلي، وأن يرده على مبدأ منطقي اكتشفه عالم منطقي في العصور الحديثة - وعمومية المبادئ المنطقية وكليتها فكرة سادت البحث الفلسفي مدة من الزمن - ولكن ثبت تاريخيًا وعلميًا أن كثيرًا من مبادئ المنطق المعروفة بديهيات البرهان الأساسية، ومُسَلَّمات العقل وقوانين الفكر، ثبت أن أكثرها إن لم يكن كلها غير مسلم به، فانتفت فكرة بديهية المبادئ وفطريتها من ناحيتين: من ناحية المباحث الأنثروبولوجية التي قام بها كثير من العلماء خلال أبحاثهم بين القبائل البدائية، ثم ثبت أيضًا أن كثيرين من مفكري الأمم لم يوافقوا على كثير من بديهيات البرهان هذه؛ وهاجموها هجومًا عنيفًا، ومن هنا ينهار مذهب نيوفنهويز انهيارًا كاملاً، فإن هذه المبادئ ومنها مبدأ هاملتون مبادئ غير بديهية وغير مسلمة،

ولا يمكن أن يقوم عليها مذهب بدائي في الدين.
وعلى العموم، يبدو أن كل الجهود التي أنفقها نيوفنهوير
لم تثمر شيئاً، فقد كان اكتشاف فكرة المانا، مؤذناً بظهور
مذهب جديد آخر؛ هو: مذهب ما قبل المذهب الحيوي.

(١٠/١) ما قبل المذهب الحيوي (LEPREANIMISME):

ممثلو هذا المذهب الأوائل (King, Marett, Preuss)،
وقد ذهب هؤلاء إلى أن تلك الحالة الدينية التي يصورها
المذهب الحيوي مسبوقة بحالة سابقة، لم يكن البدائي
يتصور فيها نفساً فردية، ذاتاً له على الخصوص؛ بل كان
يعتقد في قوة منبثة خلال الوجود كله، وعلى هذا كان
السحر قبل الدين؛ لأن فكرة المانا قوة سحرية بجانب قوتها
الدينية، وتكون قوتها السحرية أكثر، غير أن (Preuss)
ذهب إلى أن فكرة القوة السحرية تحتوي مجموعة من
الصفات الشاذة، بينما ذهب العالمان الانجليزيان إلى أن أول
تصور ديني للإنسان - كان تصوراً لقوة عامة بكل معنى
العمومية منبثة في الأشياء - ونشأت النفوس الفردية عن
تخصيص لفكرة المانا، ثم تركزت، وتشخصت في شتى
الأشياء، والموجودات.

فكرة المانا: ظهر هذا اللفظ عند الميلازيين، واكتشفه
لأول مرة عندهم كوردنجتون، ويقصد به القوة السحرية:
« قوة متميزة تمام التمييز عن كل قوة مادية، تؤثر بكل

الأشكال إمّا للخير وإمّا للشر، ويحصل الإنسان على أكبر الميزات إذا ما تملكها وسيطر عليها».

وقد عرفت ألفاظ مشابهة للمانا ولها نفس الدلالة عند أغلب الأمم البدائية، وقد قدمت لنا كتب الاجتماع الديني مترادفات هذه الكلمة التي تعبر عن القوة الكلية غير المشخصة - وباختصار انتشرت فكرة وجود قوة غيبية شاملة منبثة في الوجود - بحيث أن (Kingsley) كان يرى في مذهب الفيتشزم عند الزنوج نوعًا بدائيًا من مذهب وحدة الوجود، أو مذهبًا سبينوزيًا متوحشًا في صورة ساذجة، ولكن المشابهة الحقيقية بين فكرة المانا وغيرها من الأفكار المماثلة إنما نجدها في أمريكا، فكلمة (le YêK) عند (les Tlingit) هي القوة الروحية: « قوة متميزة عندهم عن الطاقة المادية، ولها صفة غير فردية وغير محسوسة وغير مشخصة، ولكنها لكل تأخذ صورة فردية، تبدو في الناس، وتشخص فيهم»، وفكرة (Le Sgana) عند (Les Haida) وهي أكثر فردية وذاتية من الفكرة السابقة، وفكرة (le Yok) عند (les lango)، وهي فكرة مركبة إلى أقصى حدود التركيب، تعني تارة القوة غير الذاتية غير المشخصة: « نوعًا من الروح اللطيف تهب الحياة للجماعة»، وتعني تارة: (الموجود الأسمى)، وتشير ثالثة إلى حقيقة خفية ذات علاقة مشابهة بالنفوس الفردية؛ فهي تكمن وراءها، وتمدها بحقيقتها المعنوية، وتشير

رابعة إلى أرواح الأسلاف في مجموعها، وتشير خامسة إلى القوة التي يستخدمها الساحر «، وكلمة (le Wakenda) عند (les Omaha)، وهي تحتوي « كل قوة سرية وكل قوة إلهية » وفكرة (l'orenda) عند (es Hurons) ويعرفها (Howit) بأنها: « قوة خفية يعتبرها المتوحش منبثة في كل الكائنات التي تكون البيئة التي يحيا فيها: الصخور - مجاري المياه - النبات - الأشجار - الحيوانات - الناس - الرياح والعواصف - السحب - الرعد - البرق «، وإن هذا التصور نجده أيضًا لدى الأمم القديمة الأكثر تحضرًا، فالكا المصرية (Le Ka) قوة الطبيعة - حياة الحيوانات - عقل الإنسان - الجوهر الأصلي الكلي، وهذه القوة عامة، ولكنها تشخصت في تلك القوى الفردية، ونجد هذه الفكرة أيضًا لدى اللاتينيين والعبريين، وجملة القول إن علمي الأجناس والتاريخ يشبان وجود فكرة هذه القوى الكلية منبثة في كل شيء، والتي تعارف الاجتماعيون على تسميتها بالمانا.

تلك هي الديانة الأولى عند أصحاب مذهب « ما قبل العهد الحيوي » رأوا أن المانا سابقة على فكرة الروح الفردي، وأن هذه الأخيرة نشأت عن تشخص الأولى، وأن تلك الفكرة هي الديانة الأولى للإنسانية.

(١١/١) نقد مذهب « ما قبل العهد الحيوي »:

لكن هذا المذهب لم يسلم من النقد - فقد هاجمه ثلاثة

من العلماء الممتازين: (Lehmann) لهمن، (Söderblom) وسودربلوم، والأستاذ هو كارت (Hocart) وغيرهم؛ وعلى الأخص العالم الأول.

وأهم الانتقادات التي وجهت: هي أن فكرة المانا لا يتضمن تعريفها أية إشارة إلى ميزتها الدينية فقط، فقد نسب إليها (Söderblom) أفكارًا ذات صبغة علمانية بجانب ما لها من أفكار دينية، ويرى (Lehmann) أن الكلمة عامة، ويمكن أن تنطبق على الطرز المختلفة طبيعية، كانت أو غير طبيعية.

بل إن بعض علماء الأجناس كالأستاذ (Radin) تتبع بعض الكلمات التي تشير إلى معنى (Manna) كالـ (Wakenda و Manitou)، وتبين لهاتين الكلمتين بجانب معنى « مقدس » معنى صفات أخرى كنادر أو قوي وخارق للعادة، بدون أية إشارة إلى وجود قوة باطنية؛ بل إنها تشير إلى المعنى العادي لهذه الصفات.

وعلى العموم لم تكن ثمت فكرة تشير إلى وجود قوة كلية منبثة في الأشياء أو في بعض منها، وتوصل الأستاذ هو كارت إلى أنه لم تكن هناك ثمت فكرة تؤيد وجود قوة كلية منبثة في الأشياء أو في بعض منها، وكان مجال بحثه سيلان، وميلانيزيا، وهو المكان الذي كان يبحث فيه كوردنجتن نفسه؛ وقال ما نصه: « إن الوطنيين لم يذكروا

إطلاقاً للدكتور كوردنجتن أن المانا كانت فكرة كلية؛ لأنهم ما كانوا يستطيعون فهم فكرة كهذه... » إن من المؤكد أن المانا يمكن أن تطلق على أشياء فردية وجزئية، يمكن أن تستخلص منها فكرة قوة دينية، ولكن فكرة هذه القوة الدينية العامة فكرة ثانوية، لم يكن في الإمكان معرفتها إلا فيما بعد. ففكرة موضوعية المانا وتجريدها لم تأت إلا من الخارج وجاءت متأخرة، نشأت الفكرة إذن مشخصة ذاتية، ولم تصل إلى الموضوعية إلا بعد تطور للعقل البشري، ويثبت هذا جميع الشواهد الكثيرة التي جمعها لهم. إن تلك الشواهد تشير بوضوح إلى أن فكرة المانا فكرة ذاتية جزئية مشخصة، إنها القوة التي بيد المحارب وبيد الصياد... إلخ، هي قوة لشيخ القبيلة والكاهن، هي قوة إنسانية بعيدة كل البعد عن تلك القوة الميكانيكية للطقوس السحرية أو عن القوة الروحية للأرواح أو للموتى.

على أننا لا ينبغي أن ننسى على الإطلاق أن فكرة المانا إذا لم يكن لها في مبدأ الإنسانية معنى القوة الكلية الغيبية المنبثة في كل الموجودات، فإنها تطورت إلى هذه الفكرة عند الكثير من الناس، وهآكم تطوراتها باختصار:

يرى دوركايم و (Saintyves) في فكرة المانا الصورة الأولى لفكرة الطاقة، تلك الفكرة التي لعبت دوراً مهماً في الطبيعة الحديثة.

أمّا كيف تم الانتقال بين التصورين، فقد حدث عن فكرة الطبيعة أو الديناميكية الرواقية، وهي فكرة يمتزج فيها الدين بالعلم، ولكن بعض العلماء ينكر إنكارًا باتًا وصل العلم بالسحر، واعتبار الأول مكملًا للثاني، والمانا فكرة سحرية، فكيف تنبثق عنها فكرة علمية؟

أمّا سودربلوم وأوير وموس فقد كان لهم رأي آخر يؤدي بنا بالتدريج من فكرة المانا إلى المذهب الحلولي أو مذهب وحدة الوجود. إن الفيدا الهندي عرفت فكرتين تشبهان وتقتربان إلى حد كبير من فكرة المانا، فكرة البرهمانا - وهي تعني القوة التعويذية لبعض العبادات الدينية الخاصة - أي أنها تشير إلى قوة الساحر وقدرته - وهو يترنم بتعاويذه، وفكرة الأتمان (Atman) وهي قوة الإنسان الحيوية، كما أنها أيضًا القوة الخالقة للعالم، ثم نرى الفكرتين في الأوبانيشاد (les Opanishad) يتداخلان، وينتهي الأمر إلى امتزاجهما في البراهمانا، وتكون البراهمانا حينئذ الجوهر الخفي المنبث في الأشياء، ويرى سودربلوم أن الميثرا الإيراني (le Mithra) هو أيضًا نتاج لتطورات مماثلة، وفي أنام نجد أيضًا فكرة الـ (Tin Khi) وهي نفس كلية منبثة في العالم كله.

غير أن تلك الأفكار هي - كما قلنا - أفكار نشأت في أمم لم تشهد طفولة الفكر الإنساني، وما نستخلصه هو أن فكرة المانا لم تكن أولى الأفكار الدينية، وقد أجاب علماء

المذهب الطبيعي بأن أول فكرة دينية إنما كانت عبادة الطبيعة.

مستخرجات من:

Durkheim: Les Formes

Bastide: Sociologie religieuse

Tylor: La civilisation Primitive.

Spencer: Principes de sociologie.

٢ - المذهب الطبيعي (LE NATURISME):

(١/٢) نشأة المذهب:

نشأ المذهب الطبيعي في بيئة تختلف تمام الاختلاف عن البيئة التي نشأ فيها المذهب الحيوي، وشعت فيه روح تختلف عن الروح التي ظهرت في المذهب الأخير، ويتبين هذا بوضوح في الاختلاف بين علماء كل من المذهبين، فقد كان الحيويون في غالبيتهم، علماء أجناس وعلماء إنسان، وكانت الأديان التي بحثوها تعتبر من الديانات الأولى التي اعتنقتها الإنسانية في عهود همجيتها؛ ولذلك لا نجد لها تصل إلى فكرة وجود موجود كامل يسيطر على الكون، إلى فكرة روحية دينية سامية، إنما عبادت موجودات روحية دون هذا الموجود السامي الأعلى، عبادت نفوس الموتى والأرواح والجنات - وعلى العكس من هذا - كان أصحاب المذهب الطبيعي درسوا طائفة من أرقى الحضارات في أوربا وآسيا؛ ولذلك اتجهت أبحاثهم إلى إثبات وجود فكرة هذا الموجود الأسمى لدى الإنسانية الأولى.

وقد تأدى الطبيعيون إلى نتائجهم بمنهج مقارن، أخذوا بواسطة يقارنون مختلف الأساطير عند الهنود الأوربيين، وقد راعتهم تلك المشابهات العجيبة بين الأساطير المختلفة، كانت شخصيات الأساطير تتشابه، وترمز على مختلف الأفكار أو تؤدي نفس الوظائف التي تؤديها الأخرى بالرغم من اختلاف أسمائها. وهذا التشابه العجيب من الممكن تفسيره برده إلى مصدر مشترك، وسينتهي الأمر إذن إلى تقرير أن هذه التصورات المختلفة في ظاهرها إنما نشأت في الحقيقة عن أصل مشترك، وليست هي إلا صوراً مختلفة منه، وليس من العسير قط على هذا الأساس أن نصل إليه. ونستطيع أن نتقل من هذه الأديان الكبيرة بواسطة المنهج المقارن إلى مجموعة من الآراء أكثر قدمًا، حتى نبلغ إلى دين بدائي حقًا تشعبت عنه الأديان الأخرى.

ومما ساعد مساعدة كبيرة على تحقيق كثير من أبحاث المذهب الطبيعي - هو اكتشاف الفيدا؛ فقد كان هذا الاكتشاف مهمًا إلى أكبر حد في وقته؛ إذ وجد فيه الطبيعيون - وقد طبقوا عليه منهجهم الفيلولوجي - نصًا مكتوبًا على جانب كبير من الأهمية في تفسير الديانة القديمة - نصًا أكثر قدمًا - من نصوص هوميروس، وديانة أقرب إلى منشأ الدين من ديانة الجرمان القدامى؛ ولذلك أمل الطبيعيون كثيرًا في أن اكتشاف الفيدا سيلقي ضوءًا

كبيراً على الدين البدائي، وسيقدم إلى علم الأديان أكبر فائدة ممكنة.

وقد قام بعرض المذهب الطبيعي عالمان من أكبر العلماء هما: ماكس مولر (Max Müller)، وقد كتب كتابه (Comparative Mythology) ظهر سنة (١٨٥٦ م)، وكوهن (Adalbert Kuhn)، وقد كتب كتابه: (l'origine du Feu et de la boisson Divine) ظهر سنة (١٨٥٩ م)، ومن الغريب أن الكتابين يتشابهان في كثير من آرائهما، ثم انتشرت الفكرة بعد ذلك في أوساط العلماء، فكتب شفارتز (Schwartz) كتابه (l'origine de la Mythologie)، وكذلك اعتنق المذهب (Steinthal)، وفي سنة (١٨٦٣ م) روج للفكرة في فرنسا (Michel Bréal) في كتابه (Hercule et Cacus Étude de Mythologie Comparée)، وقد سيطرت كتابات مولر وكوهن على دراسة الفيلولوجيا عامة، وأصبحت لها قيمة كبيرة، ويمثل مولر على الخصوص المذهب الطبيعي في كماله وأوجه؛ ولذلك فإننا سنتكلم عن هذا المذهب طبقاً لما كتبه مولر، ونقله إلينا دوركايم في صورة أخاذاة.

(٢/٢) مذهب مولر: الدين حقيقة تجريبية:

كانت الفكرة التي ذهب إليها المذهب الحيوي أن الدين في منشأه لم يعبر أي تعبير عن حقيقة تجريبية - أي أنه لم ينشأ

عن استجابة لمسائل تسيطر عليها التجربة وتوسمها بميسمها -
 أمّا المذهب الطبيعي فكان على العكس من ذلك، فقد اعتبر
 كمسلم لا يرقى إليه الشك قيام الدين على تجربة يستمد
 منها سلطانه، يقول مولر: « ينبغي أن يبدأ الدين بتجربة حسية
 لكي يأخذ مكانه الذي يرده إلى عنصر مشروع بين معارفنا »،
 لقد أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي القديم: « لا شيء في
 العقل ما لم يكن من قبل في التجربة (Nihil in intellectu
 quod non ante fuérít in sensu) » أخذ هذا المبدأ وطبقه
 على الدين، وقرر أنه لا شيء يتحقق في عقيدة الإنسان،
 ما لم يكن قد أتى قبل عن حواسه، أو بمعنى أدق: إن الإيمان
 هو ما وقر في القلب، ولكن هو أولاً ما صدقته الجوارح، وعلى
 هذا لن يوجه إلى هذا المذهب ما وجه من قبل إلى المذهب
 الحيوي من نقد اعتبر أهم نقد وجهه دور كايم إليه: وهو أن
 الدين لا ينبغي أن يظهر بالضرورة عن أوهام أو عن أحلام،
 وإنما كمجموعة من الأفكار، ومن العقائد، ومن العبادات
 منتظمة في مذهب، وقائمة على أساس من الحقيقة والواقع،
 ولكن ما هي هذه المحسات التي تولد عنها الفكر الديني؟ هذا
 هو السؤال الذي تساعد دراسة الثيدا على معالجته.

لقد دلت هذه الدراسة على أن أسماء الآلهة إنما هي
 أسماء مشتركة من الممكن ببساطة التوصل إلى أصلها
 الأصلي، وتعني كلها ظواهر الطبيعة الرئيسية؛ ومن الأمثلة

على ذلك كلمة (Agni) وهو اسم أحد آلهة الهند الرئيسيين، لم يكن لهذا الاسم - أول الأمر - أية دلالة دينية أو أية إشارة إلى فكرة ميتولوجية؛ بل كان يشير فقط إلى فعل النار المادي كما تدركها الحواس، وقد استخدم هذا الاسم على هذا الأساس في الفيدا، والذي يدل على أن هذا المعنى كان بدائيًا، أننا نجده في اللغات الهندية والأوربية، ففي اللاتينية (ignis) وفي الليتوانية (ugnis) وفي السلافية القديمة (ogny)، وكل هذه الكلمات - فيما نرى - متصلة بكلمة (Agni) السالفة الذكر. وكذلك نجد صلة واضحة بين الكلمة السنسكريتية (Dyaus) و (Zeus) اليونانية و (Jovis) اللاتينية و (Zio) في اللغة الألمانية الشمالية؛ وهذا كله يدل دلالة واضحة على المصدر الواحد الذي تتلاقى عنده هذه الكلمات؛ وذلك قبل أن تنفصل تلك اللغات، وتعتبر كل لغة منها قائمة بذاتها. وأمّا ما تعبر عنه كلمة (Dyaus) فهو الشمس المتألّثة، ومعنى هذه الكلمة ومعنى غيرها من الكلمات يدل على أن أول عبادة إنما اتجهت إلى عبادة الطبيعة في قواها، وعناصرها المختلفة، فكانت تلك القوى، والعناصر الطبيعية أولى الأشياء المؤلهة، وهكذا بدأت الإنسانية دينها.

(٣/٢) الاعتبارات السيكولوجية عند مولر:

إن الاعتبارات السيكولوجية عند ماكس مولر لتثبت تمام

الإثبات فكرته هذه. إن الظواهر الطبيعية المتغيرة التي تحيط بالإنسان، والتي تثير فيه مختلف المشاعر، والأحاسيس كانت كافية؛ لأن تثير الفكرة الدينية، يقول ماكس مولر « منذ أول نظرة يلقوها الناس على الطبيعة، لا شيء كان يبدو له أقل طبيعية من الطبيعة ذاتها، فكانت الطبيعة عندهم الدهشة العظمى، والفرع الأكبر، كانت عجيبة من العجائب، ومعجزة من المعجزات دائمة، ولم يكتشف إلا متأخرًا ثباتها، وعدم تغيرها، ودورها المنتظمة، وأن كثيرًا من ظواهر هذه المعجزة يمكن اعتباره طبيعيًا، بمعنى أنه ممكن التنبأ به، وأنه عادي ومعقول.

ومن المعلوم أن هذا النطاق الواسع - الطبيعة - كانت ميدانًا لعواطف الدهشة، والخوف. إن هذه المعجزة - إن هذا الأمر الخارق - هذا المجهول المتسع المقابل لما هو معروف لدينا. إن هذا هو أول ما أعطى للفكر الديني وللغة الدينية أساسها الأول ».

وقد حاول ماكس مولر أن يبحث في القيدا الهندي عن ظاهرة من ظواهر الطبيعة يستطيع بواسطتها أن يثبت منهجه فقابلته فكرة النار... أي أحساس طاغ متدفق ألهمته النار أول ظهورها في الشعور الإنساني، ظهرت له النار في صور مختلفة: من شهاب لامع ينقض عليه من أعلى السماء، من احتكاك حجرين أو غصنين يابسين، أو على أي صورة كانت... وكانت تحمل معها أحيانًا الموت والدمار،

وأحياناً تقدم له ألواناً من السعادة، والحياة الهنيئة تدفئه شتاءً، أنارت له الليل، وعاونته على أكل لحم غير نيء، ثم اتخذ النار بعد ذلك وسيلة لصنع الآلات، والأسلحة، بل أصبحت النار شرطاً مهماً لكل تقدم عملي وفني.

ولم يستطع الإنسان أن يقيم أية علاقات مع الطبيعة، وأن يفهمها بدون أن يفهم مسائل ما بعد الطبيعة - اللامتناهي، وكل شيء في الطبيعة يرمز إلى قوة لامتناهية، النهر الذي يجري، يظهر تلك القوة اللانهائية، طالما لم يجف ماؤه ولم يغض، لا شيء في الطبيعة على الإطلاق إلا وهو يوقظ فينا هذا الإحساس العنيف عن اللامتناهي، هذا الإحساس في أعماقنا ويسيطر علينا، وعن هذا الإحساس فاض الدين ونشأ.

ومع ذلك؛ فإن الأديان لم تتكون ولم تنشأ حقيقة إلا حين انتفت من القوى الطبيعية الصفة المجردة، فينبغي أن تتحول إلى كائنات مشخصة، إلى موجودات حية وعاقلة، إلى قوى روحية، إلى آلهة؛ لأن العبادات لا تتجه إلا إلى هذا النوع من الكائنات، وقد رأينا كيف أن المذهب الحيوي قد أرغم على وضع المشكلة، وكيف حلها؛ إنه أرجعها إلى نوع من عدم القدرة عند البدائي على التمييز بين الحي وغير الحي، وأنه يرى غير الحي على صورة الحي، لكن ماكس مولر لم يوافق على هذا الرأي؛ ويذهب إلى أن اللغة بما لها من

تأثير على الفكر، هي التي حولت الدين من تلك الصورة الميتافيزيقية إلى صورة مشخصة حسية.

(٤/٢) اللغة:

أثارت القوى الطبيعية في الإنسان مختلف الأحاسيس والمشاعر، وكان لابد له تجاه تلك القوى أن يتدبرها وأن يتفكر فيها، وأن يتساءل كيف تكونت، ثم يحاول - بكل قواه - أن يدل هذا الإحساس الغامض البدائي له عنها بفكرة واضحة وبتصور محدد، ولكن أي فكرة أو أي تصور يمكننا أن نحصل عليه بدون أن نعبر عنه بألفاظ.

واللغة ليست الرداء الخارجي للفكرة، إنها أيضاً التعبير الباطني لها - إنها مضمون الفكرة، ومع ذلك فللغة طبيعة خاصة بها، وبالتالي لها قوانين تختلف تمام الاختلاف عن قوانين الفكر؛ ولذلك كثيراً ما غيرت هذه اللغة من الأفكار ونقلتها عن مواضعها، وفي خلال هذا النقل، والتغير نشأت التصورات الدينية.

إن الفكر تنسيق آرائنا؛ والتنسيق هو في واقع الأمر التصنيف - فإذا فكرنا في النار مثلاً - كان معنى هذا أن نضعها في صنف من الأصناف؛ بأن نقول: إنها هذا أو ذاك، أو هذا وليست بذاك، ومن ناحية أخرى إن التصنيف هو التسمية، وليس لأية فكرة عامة من وجود أو حقيقة إلا في اللفظ الذي يعبر عنها، ويمنحها ذاتيتها، فللغة تأثير كبير

على طريقة تصنيفنا للمعلومات، وتفكيرنا فيها، فهي أول معبر لنا عن تلك الأحاسيس الغامضة التي اعتلجت في باطن الإنسانية الأولى، وتدل دلالة واضحة على أعماق التصورات في فكر البدائي الأول.

وقد لا يجد الباحثون عند الهنود الأوربيين ما يشفي غلة الباحثين، ولكن تركت لنا في اللغات الحديثة رواسب يمكن في ضوئها الوصول إلى حل للمشكلة التي نحن بصدددها، وتلك الرواسب هي الأصول، وهذه الأصول قد اشتقت منها جميع اللغات، وهي تمثل تلك اللغة الأولى التي كانوا يتكلمونها قبل أن ينقسموا شعوبًا وقبائل، أي أنهم كانوا يتكلمونها في الآونة التي تكونت فيها ديانة الطبيعة، ولهذه الأصول ميزتان لم تلاحظ بوضوح إلا في اللغات الهندية ولكن يمكن تحقيقها - إلى حد ما - في كل اللغات الأخرى.

أما الميزة الأولى - فهي أن الأصول عامة لا تعبر عن أشياء جزئية، عن أفراد، إنما هي تعبر عن كليات، إنها تقدم أعم التصورات الفكرية، إننا نجد فيها أعم الأفكار « مقولات العقل الأساسية » تلك المقولات التي سيطرت زمنًا على الحياة العقلية، وكانت اكتشافًا للإنسانية خالداً، تلك المقولات انبثقت عن اللغة الهندية الأوربية.

أما الميزة الثانية: فهي أن دلالاتها دلالات أفعال لا دلالات أشياء، فما تعبر عنه هي أعم صور الأفعال التي تقوم

بها الكائنات الحية، وعلى الخصوص الإنسان: (فعل الضرب والقتل، والدفع، والصعود، والهبوط، والمشي)، - وبمعنى أدق عمم الإنسان - وسمى الأنواع الرئيسية لأفعاله قبل أن يعمم ويسمي ظواهر الطبيعة.

وقد مهدت كلية تلك الألفاظ لها أن تطلق على أشياء لم تكن تطلق عليها أول الأمر؛ فحين اتجه الإنسان إلى كثير من ظواهر الطبيعة وأراد تسميتها، أطلق عليها ما لديه من ألفاظ لم تكن تدل على الأشياء، وكان يختار مما لديه من مجموعة الألفاظ ما يناسب ما تحدثه تلك الظواهر الطبيعية؛ فالصاعقة هي شيء يفجر الأرض أو ينشر النيران؛ والرياح شيء يئن أو ينوح، والنهر شيء يجري.

اختلفت تلك الظواهر الطبيعية بالأفعال الإنسانية حتى اعتبرت بعد ذلك في صورة كائنات مشخصة تقترب كثيرًا أو قليلًا من الإنسان، كان الأمر مجازيًا أولاً، ثم التبس على الناس بعد ذلك.

(٥/٢) ديانة أرواح الأسلاف:

أمّا كيف تكونت عبادة أرواح الأسلاف، فماكس مولر يقول: إنها انعكاس للديانة السابقة، فقد تكونت فكرة النفس بهذا الشكل الذي صور به تيلور، ولكن ماكس مولر يقرر أن الموت لا الحلم هو الذي أوحى بهذه الفكرة، ثم حدثت ظروف مختلفة تخلصت النفوس فيها من الأجساد بطريقة

عرضية، ثم انجذبت إلى الدائرة المقدسة، وانتهى الأمر باعتبارها إلهية - غير أن هذه العبادة الجديدة لم تكن إلاّ نتاجاً لتكوين تالٍ - ومما يثبت هذا أن الآلهة الروحيين كانوا آلهة غير كاملة أو أنصاف آلهة، بينما حاول البدائيون دائماً أن يثبتوا وجود آلهة بمعنى الكلمة - آلهة كاملة - وقد عرف البدائيون أن الآلهة الروحيين - النفوس - كانوا آلهة غير كاملة.

(٦/٢) فكرة اللامتاهي:

كيف وصل ماكس مولر إلى فكرة اللامتاهي؛ وهي أوج الفكر الديني عنده، يتبين هذا بوضوح من تطور البحث الاجتماعي في الدين مبتدأ بأوجست كونت.

لقد ذهب أوجست كونت إلى أننا نستطيع أن نكتشف قانون تطور العقل الإنساني في الفكر الديني نفسه. إن الدين إنما نشأ عن حاجة عقلية غريزية في النوع الإنساني، وظهر حالما ظهرت الإنسانية نفسها، وقد أخذ الدين أول الأمر صورة الفيتيشزم، ومذهب الفيتيشزم يؤله كل شيء، يؤله الحجر والنبع والشجرة؛ وذلك بأن ينسب لها قوة غيبية، ثم ظهرت عبادة النجوم؛ وهي تكون حالة وسطاً، ثورة مرت بها الإنسانية من مذهب الفيتيشزم إلى مذهب الشرك، ثورة وليست تطوراً بسيطاً - فيما يقول كونت - ففي الحالة الأولى كانت الآلهة غير فعالة بينما كانت ساكنة في الثانية؛ الآلهة في الأولى

كانت في باطن كل شيء؛ فأصبحت في الثانية خارجية وسامية، وقد أدى نفس الملاحظة، والمعرفة، والرغبة في شرح متناسق متكامل واحدي للكون إلى مذهب التوحيد.

إن الملاحظ - في هذه الحالات الثلاث - أن قانون التطور الديني؛ هو قانون النقصان الثالث للفكر اللاهوتي، كلما تقدمت الإنسانية، وقطعت شوطاً في مدارج الرقي، كلما نقص تصور الفكر الديني للآلهة وللدين عامة.

جاء ماكس مولر بعد ذلك، ووضع فكرة متوسطة بين فكرة الفيتيشزم وفكرة التوحيد، هذه الفكرة المتوسطة هي فكرة حدس ذاتي - حدس ذاتي لفكرة اللامتناهي - الدين هو اللغة التي يعبر بها الناس عن إحساساتهم الغامضة، وعن عواطفهم، وقد أخذ أول الأمر صورة تلك الآلهة المتعددة (Agni - Varuni).... إلخ، وفي كل مرة يعبد فيها واحد منهم بعد الآخر، يصبح هذا الأخير أقوى الجميع، ويحتوي كل الآخرين ويعتبر واحداً، وهذه العبادة الغامضة في أول أمرها أوحى بفكرة اللامتناهي التي ترمز إليها الآلهة، الإله الذي نعبد، إنما يحتوي في باطنه عدداً لا متناهياً من الآلهة التي تعاقبت قبله - والذي بعده سيحويه، وسيحوي هذه السلسلة من الآلهة، ولكن سرعان ما دخل مذهب التطور في الأبحاث الاجتماعية، والانتوجرافية، وقضى على نظرية - لم يكن الله فيها إلا فكرة راقية لا يستطيع أن يصل

إليها البدائي - وهذا ما يختمه قانون التطور الجازم.

(٧/٢) نقد المذهب، النقد الفيلولوجي:

أقيم المذهب الطبيعي على عدد من المسلّمات الفيلولوجية المختلفة، وعلى دراسة عميقة للغات الأوربية الهندية؛ ممثلة على الخصوص في الفيدا، وقد انبرى جماعة من علماء الفيلولوجيا يناقشون كثيرًا من آراء ماكس مولر، قام (Gruppe) يناقش فكرة توافق الأسماء التي تدل على الآلهة وتطابقها في اللغات الأوربية، وأنكر التفاسير المختلفة التي وضعها ماكس مولر، وكتب: (Meillet introduction a L'étude comparative des langues indo européennes) عن فكرة « الأصول » أصول الكلمات في اللغات الهندية الأوربية، وأثبت أن هذه الأصول لم توجد منفصلة على الإطلاق، بشكل يدل على أنها قائمة بذاتها - وإذا كان الأمر كذلك - فلم يعد من الممكن أن تكون هذه الأصول اللغة البدائية للهنود الأوربيين، وكان ماكس مولر يرى أن هذه الأصول تكون اللغة البدائية الأولى، وأنه يمكن أن تقوم بذاتها كلغة مستقلة.

ثم نشر (Olden burg) أبحاثه عن الفيدا في كتابه (La Religion du Veda) وحاول أن يثبت أن آلهة الفيدا - إن كان ثمت آلهة فيها - لا تتحقق فيها الصفة الطبيعة التي ينسبها إليها ماكس مولر.

(٨/٢) نقد دوركايم:

١ - السيطرة على الطبيعة: يرى دوركايم أن الإنسان حقيقة يتجه نحو الطبيعة محاولاً تفهمها، ويتأمل في الكون محاولاً تفسيره، ولكن هل يمكن القول: إن الفكر الديني نشأ عن هذه التأملات؟ إن الإنسان يتأمل في الطبيعة لكي يستطيع أن يتحكم فيها، وأن يؤثر فيها بشكل خاص، إذا سرنا مع سياق المذهب الطبيعي، لرأينا أنه إذا كان الإنسان قد عبد الظواهر الطبيعية، وقدم إليها الصلوات، والقرايين، والضحايا؛ فإنه إنما قد فعل هذا لتحقيق له ما يرتأيه من غايات وأغراض، ولكن هل يستطيع البدائي أو غير البدائي أن يتحكم في الظواهر الطبيعية، ويسيطر عليها بهذه الأشياء، وهل تلين له الظاهرة الطبيعية، فيستطيع أن يشكلها كما يشاء، يحس أن العاصفة ستقبل، فيصلّي، ويضحى، يقوم بكل الطقوس المطلوبة، فهل تكف العاصفة عن الهبوب؟ سيتبين له بعد قليل أن كل ما قام به من طقوس دينية لم تنجح أي نجاح في رد العاصفة، وحينئذ يتبين له ما في أفعاله من عبث، وما في التوجه نحو عبادة الطبيعة من خطأ.

٢ - المذهب الطبيعي مجموعة من الأوهام والخرافات:

يوجه دوركايم إلى المذهب الطبيعي نفس الاعتراض الذي وجهه إلى المذهب الحيوي. إن المذهب الطبيعي هو أيضًا مجموعه من الأوهام والخرافات، برغم ما يبدو - في ظاهر الأمر -

من أنه يتخلص من هذا النقد، إنه يستند - في نهاية الأمر - إلى تفسير مجازي بدون أية قيمة موضوعية. إن هذا المذهب يحاول أن يجد للدين نقطة بدء في شيء حقيقي، في الإحساسات التي تثيرها فينا مظاهر الطبيعة، ولكن لما يثيره فينا الإغراب اللغوي وما تتضمنه اللغة من غموض وإبهام، ينتقل هذا الإحساس الجميل إلى تصورات غير حقيقية لا أساس لها، فما أن يحاول الإحساس أو الشعور الديني الوصول إلى الواقع حتى يهيم بعد ذلك في أوهام وأخطاء، فينسج حجابًا كثيفًا يخفي وراءه أو يبعد تلك الصورة الواقعية للدين وللفكر الديني، على العموم هذا الحجاب هو نسيج العقائد الخرافية التي تحيكها الميتولوجيا، والميتولوجيا عند ماكس مولر نفسه هي نتاج لمرض فكري - كان في أول الأمر ينسب الميتولوجيا إلى مرض لغوي - ولكن اللغة والفكر عنده شيء واحد، فما يصدق على واحدة يصدق على الأخرى؛ يقول: « إذا حاولت أن أميز باختصار الميتولوجيا في طبيعتها الخاصة فأني أدعوها مرضًا لغويًا أكثر منه مرضًا فكريًا، ولكن بعد ما تكلمت في بعض كتبي عن ارتباط الفكر واللغة، وبالتالي عن التشابه المطلق بين مرض الفكر ومرض اللغة؛ إنه يبدو أن الالتباس والاشتراك اللغوي غير ممكن، غير أن تصور الله الأسمى كمرتكب لكل الجرائم، ويمكن لأي إنسان خديعته، وهو يخاصم زوجه،

ويضرب أولاده، دليل على حالة غير عادية أو مرض في الفكر، فالعقل إذن واللغة إذا خليا وأنفسها لا ينتجان أدنى التباس، إذا كانا في حالتها الطبيعية أما إذا أصابها مرض أنتجا الالتباس اللغوي.

ويرى دوركايم أن ما أقامه ماكس مولر من حجة في هذا الصدد إنما يتجه إلى الأساس الذي يقوم عليه المذهب الطبيعي، إذا كان موضوع الدين الأساسي هو تفسير مظاهر الطبيعة والتعبير عن قواها، فليس من الممكن أن نرى فيها إلا مجموعة من الخرافات والأوهام، ولا يمكن أن تقيم نظامًا ثابتًا للإنسانية، والدين نظام ثابت عاشت الإنسانية عليه أجيالًا، ويدل على حقيقة أرفع وأسمى من أن يكون فكرة تستند على أوهام وخرافات.

أحس ماكس مولر بقيمة هذا الاعتراض القوي؛ ولذلك لجأ إلى التمييز بين الميثولوجيا والدين، فكل الميثولوجيا بأساطيرها خارجة عن الدين، وحدد الدين بأنه تلك الاعتقادات التي تتفق مع أوامر الأخلاقية السليمة ونواهيها، وتكون نتاجًا عقليًا لتفكير منتظم في الكون، أمّا الأساطير فهي تطورات طفيلية لتصورات علقت بالدين بسبب اللغة، وما تؤدي إليه من التباس واشتراك، وقد جثمت الأساطير على العقائد الدينية وشوهتها. إن الاعتقاد في زيوس اعتقاد ديني طالما كان اليونان يرون في زيوس الإله الأسمى

- أب الانسانية - حامى القوانين - المنتقم من المجرىن، أما تاريخ حياة زيوس وزيجاته ومغامراته، فإنها لم تكن إلا عملاً من أعمال الميتولوجيا.

ويرد دور كايم على هذا بأن التمييز بين الأساطير والدين غير قائم على أساس، حقاً إن للميتولوجيا ناحية جمالية تتصل بعلم الجمال لما رسمته من صور جميلة، وما عبرت عنه من مختلف المشاعر، والأحاسيس عند أولئك الأبطال الخياليين، ولكن الميتولوجيا فى الوقت عينه يهتم بها علم الدين اهتماماً كلياً، ويعتبرها عنصراً جوهرياً فى الحياة الدينية، أمّا إذا أخرجنا من الدين الأساطير، فإنه ينبغي أن نخرج منها الطقوس؛ لأن الطقوس إنما تتجه نحو شخصيات محدد معينة لها اسم أو صفة خاصة ولها تاريخها.

وتختلف تلك الطقوس طبقاً لإدراكنا لتلك الشخصيات، والعبادة التي تتجه نحو الإله، إنما تستند إلى أكبر حد على الصورة التي نكونها لهذا الإله، ثم إن الطقس فى نهاية الأمر ليس إلا الأسطورة مطبقة، ويرى دور كايم أن المسيحية دليل واضح على هذا؛ فالجانب الأسطوري فيها متصل بجميع الشعائر اتصالاً وثيقاً، وإذا كانت كل الأساطير نتاجاً لنوع من التلاعب اللفظي، فإن الانتقاد الذي يوجهه دور كايم سيبقى - أي أن وجود العبادة وبقاءها الأمد الطويل لا يمكن تفسيره - ولا يمكن مطلقاً أن يقبل الباحثون قيام الناس

بحركات وإشارات لا معنى لها، ويذهب دوركايم إلى أن الأساطير لا تكتفي بتحديد صفات الإله وصورهم؛ بل إن الاعتقاد في وجود آلهة، في وجود موجودات روحانية، تسيطر على مختلف صور الطبيعة بالشكل الذي صورها به ماكس مولر، هو في جوهره أسطوري؛ ومن المعلوم أننا إذا حذفنا من الأديان الماضية كل ما يتصل بفكرة الآلهة من موجودات واقعية، وأقاصيص وحروب فماذا يبقى؟ فكرة الآلهة في ذاتها، فكرة قوة متعالية تتعلق بها الناس وعليها يستندون، هذا تصور فلسفي مجرد لم يتحقق كما هو في أية ديانة تاريخية ولا يفيد بذاته دراسة الأديان.

إن ماكس مولر يرى - على حق - أن زيوس بقي رغم كل ما دخله من أساطير، وما حيك حوله من خرافات - اسمًا للإله الأسمى، قد يكون هذا حقيقياً من الناحية التاريخية، ولكن تصور زيوس - كإله أسمى - لم يكن إلاّ تصورًا واحدًا وسط تلك الآلهة اليونانية الأسطورية المتعددة. وقد ذهب مولر في كتاب آخر إلى أن فكرة الله نفسها إنما هي نتيجة لعملية لغوية لفظية، وبالتالي هي عمل أسطوري، فمن الخطأ إذن أن نميز بين الأفكار الدينية، والأفكار الأسطورية، وأن نقبل واحدة ونعتبرها جدية باسم انعقائد الدينية؛ لأنها تبدو لنا حقيقة وصحيحة، وأن نرفض الأخرى؛ لأنها تبدو غير حقيقية وفاسدة.

٣ - الطبيعة المتسقة: ولكن أهم نقد يوجهه دوركايم إلى المذهب الطبيعي هو كلامه عن الطبيعة الراجعة المنتظمة المتسقة في شكلها العام. إن أهم ما يميز ظواهر الطبيعة هو نظامها، فنظامها راتب على نسق واحد لا تخلف فيه، تشرق الشمس من الأفق كل صباح؛ وتختفي كل مساء، يكمل القمر دائرته كل شهر، يجري النهر بشكل راتب لا ينقطع، الفصول نفسها تحدث وتمضي وتعود - حقًا - قد يحدث بعض النشاط في تلك الدورات المنتظمة، كسوف الشمس وخسوف القمر، غير أن هذه الإحساسات العابرة لا تولد إلا إحساسات مؤقتة ثم تنتهي، ولا يمكن على الإطلاق أن تستخدم تلك الإحساسات أساسًا لمذاهب ثابتة وطقوس دائمة. إن سياق الطبيعة في العادة سياق منتظم متناسق، والتناسق لا يوحي على الإطلاق بالمشاعر القوية المتفجرة، وإن من الخطأ البين أن ننسب إلى البدائي القدرة على التفكير، والتأمل في تلك المظاهر المتناسقة الراجعة، واستكشاف العجائب في هذا النظام البديع، ثم إنه لا يكفي على الإطلاق أن نعجب بشيء لكي نعتبره مقدسًا، إنما ينبغي أن نميز تمام التمييز بين انفعالات الدهشة، والعجب وبين الشعور الديني.

٤ - فكرة اللامتناهي: ثمت مسألة أخرى وهي التوصل إلى فكرة اللامتناهي، ذهب ماكس مولر إلى أننا لا نستطيع

تفهم الطبيعة بدون أن نتجاوزها أن نبحث فيها بتجاوزها -
 زمانًا ومكانًا - فننتقل إلى فكرة الزمان اللانهائي، والمكان
 اللانهائي إن إحساسنا بهذا الزمان والمكان اللانهائي يوحي
 إلينا بفكرة عن قوة لامتناهية توجد متجاوزة لوجودنا
 المتناهي، ويستند وجودنا هذا عليها، ومن المفهوم أن هذه
 الفكرة دخلت كعنصر جوهري في تصويرنا للإله.

يعترض دوركايم على هذا بأنه لا يمكن التوصل إلى
 وجود نوعين من الأشياء المتباينة في الطبيعة، وإن منظر
 الطبيعة نفسها لا يؤدي إلى هذه الثنية - الطبيعة تشبه نفسها
 دائمًا - ولا يوحي التفكير فيها للبدايي بأن ما بعد الطبيعة
 مختلف عن الطبيعة. إن العقل البدائي لا يستطيع أن يفكر
 أو أن يقيس إلا بما هو عنده، فما وراء الزمان زمان، وما وراء
 المكان مكان، كل شيء يتكرر باستمرار، وبالتالي إذا كانت
 الأشياء الطبيعية غير مقدسة فكيف ننسب إلى مسائل ما بعد
 الطبيعة، وقد تخيلها البدائي - على صورة المسائل الطبيعية -
 كيف ننسب إليها القداسة. إن القول بأننا لا ندركها
 مباشرة لا يكفي على الإطلاق بأن نقرر أنها إلهية، وأن
 القوى المقدسة لا تتميز عن غير المقدسة بما لها من اتساع
 وشمول - إنها شيء آخر - إن لها صفات تميزها تمام التمييز
 عن الأخرى، وكل ما يبدو في الطبيعة لا يتحقق فيه هذه
 'نصفات على الإطلاق، كل ما هو فينا وكل ما هو خارج

عنا لا يحمل تلك الصفة المقدسة، وعلى هذا من الخطأ الكبير أن ننسبها إليها.

وينبغي أن نلاحظ أن الإحساس بالتضائل لم يكن ملهمًا للفكرة الدينية، لم يكن للبداية هذا الإحساس على الإطلاق؛ بل على العكس إنه كان ينسب لنفسه قوة وقدرة على الأشياء؛ كان يتخيل أن في قدرته إنزال المطر بكلمة أو إخفاء الشمس بإشارة والدين نفسه يمنحه هذا الحق، وقد أقيمت الطقوس الدينية لكي يفرض الإنسان إرادته على الأشياء، وعلى العموم إن الدين لا يعطي الإنسان فكرة التضائل، إنه إنما يمنحه قوة عليا وسامية - وقد ذهبت الأديان الكبرى - فيما بعد - إلى أن صاحب العقيدة الصادقة يستطيع أن يقوم بالأعمال الخارقة، والمسيحية دليل واضح على هذا - إن هؤلاء الذين تشبهوا بالله، وعاشوا في يسوع الرب - يستطيعون بذرة من أيمان أن يزحزحوا الجبل عن مكانه.

وفي إيجاز - تمنح العقيدة الإنسان القدرة على سيادة الطبيعة؛ ومن هنا لم ينشأ الدين عن شعور بالضعف والحقارة أمام أي شيء أيًا كان نوعه.

٥ - النقد الواقعي: وأخيرًا يرى دوركايم أن منطق المذهب الطبيعي يحتم أن أكثر الأشياء استلفاتًا للإنسان البدائي، وتأثيرًا في حسه، وخياله هي الشمس والقمر والسماء والبحر والجبال والرياح والعواصف - أي القوى الكونية

العظمى؛ ولذلك كان ينبغي أن تعبد، ولكن ثبت -
 أنثروبولوجيًا - أن هذه القوى الطبيعية لم تعبد إلا في وقت
 متأخر، أمّا الكائنات الأولى التي قدست وعبدت، فكانت
 نباتات وحيوانات حقيرة، اعتبر الإنسان نفسه على قدم
 المساواة معها، أما تلك الحيوانات؛ فهي البط والأرانب
 والكانجورو - والآمو - والسحالي - والدود - والضفادع،
 ثم عبدت في ديانات أخرى أرقى: القطرة والعجل.

مستخرجات من:

Durkheim: Les formes.....

Bastide: Sociologie religieuse.....

Max Müller: Comparative Mythology.

٣ - المذهب التوتمي:

لم تنجح المذاهب السابقة في التوصل إلى الدين البدائي،
 وقد رأينا كيف قام جماعة من العلماء وعلى رأسهم
 دوركايم بنقد تلك المذاهب، وقد وجه دوركايم نقده على
 الخصوص إلى المذهبين الحيوي والطبيعي، ويبدو أن دوركايم
 على حق حين يقرر: إن هذين المذهبين بقدر ما يختلفان
 أشد الاختلاف في نتائجها بقدر ما يتشابهان في نقطة
 مهمة: هي وضع المشكلة في ألفاظ متشابهة، فقد حاول
 كلا الاثنین إقامة فكرة الإله على الإحساسات التي توقظها
 فينا الظواهر الطبيعة - مادية كانت أو بيولوجية: الحلم عند

البدائيين - والظواهر الكونية عند الطبيعيين، وكل فكرة من هاتين الفكرتين هي نقطة البدء في التطور الديني، ويرى دوركايم أن كلاً من الطائفتين حاولت أن تجد في الطبيعة - سواء في الإنسان أو في الكون - أصل التقابل الأعظم بين العالمين: عالم المقدس وعالم غير المقدس.

وهذا خطأ عنده - إن تلك المحاولات إنما تفترض خلق شيء حقيقي من لا شيء من عدم، والإنسان كما يبدو لذاته وفي أحلامه هو الإنسان، والقوى الطبيعية التي تدركها حواسه ليست إلا القوى الطبيعية مهما كان اتساعها وكانت قوتها، ومن هنا أتى النقد المشترك الذي وجهه دوركايم إلى المذهبين، إنه في كلا المذهبين لم يبحث عن العنصر المقدس موضوعيًا، بل تلمسه الاثنان في خيالات وخرافات وأوهام - الأول: في أوهام الحلم، والثاني: في الالتباسات اللغوية.

إن النتيجة التي يستخلصها دوركايم من نقده نتيجة موضوعية إذا لم يكن للإنسان ولا للطبيعة بذاتهما عنصر مقدس، فلا بد أن يوجد خارجًا عن الإنسان وعن العالم الطبيعي حقيقة أخرى يستمد منها الإنسان حقيقته وقيمه الموضوعية، أو بمعنى أدق لا بد من وجود مذهب غير المذهبين السالفي الذكر - مذهب يتكلم عن عقيدة أولية، ومن هذه العقيدة الأولى تتشعب الصور التي ذكرنا.

وتلك العقيدة الأولى التي انبثقت منها بعد تلك الأفكار الدينية هي ما يسميها علماء الأجناس بالمذهب التوتمي، والديانة التوتمية عند دوركايم هي أقدم عبادة على الإطلاق، وقد بشر دوركايم بهذا المذهب في أوائل القرن العشرين، وكانت ثمت مشاكل فلسفية أو مشكلة مهمة في فرنسا في ذلك الحين تلك هي مشكلة المعرفة ووسائلها - حاول دوركايم أن يجيب عن هذا السؤال أو يحل ذلك الإشكال - وبعد دراسات عميقة خيل إليه أنه وصل إلى حل المشكلة في أدق الصور: الدين البدائي، وانبثاق مقولات العقل عنه، وبعد أن وضع ذلك الحل هاجمه كثير من علماء فرنسا نفسها، ثم هاجمته المدرسة السيكلوجية الاجتماعية، تلك المدرسة التي حاولت إقامة الدين على أساس سيكلوجي، وهاجمه أيضًا علماء الأجناس وفي مقدمتهم شمت (Schmidt).

ونحن سنعرض لمحاولة دوركايم الممتازة في تاريخ الفكر مستنديين على مستخرجات من كتابه العظيم (Les formes élémentaires) - ثم لآراء من نقده.

(١/٣) ظهور الكلمة:

لم تظهر كلمة توتم (Totem) كمصطلح في علم الأجناس إلا في آخر القرن الثامن عشر، وقد ظهرت للمرة الأولى في كتاب (Long) الهندي، وقد ظهر هذا الكتاب في لندن سنة (١٧٩١ م) وحتى هذه السنة كان المذهب

التوتمي يعتبر نظامًا أمريكيًا بحثًا، ولعل السبب في هذا أن الأبحاث الأنثروبولوجية لم تكن قد بدأت بعد في سهول وصحاري أستراليا، وفي سنة (١٨٤١ م) بدأ الأستاذ (Grey) أبحاثه في أستراليا، وأثبت أن هناك عبادات وطقوسًا توتمية - ومنذ ذلك الحين - وتعتبر التوتمية نظامًا عامًا شاملًا ولكن لم ينظر إليها على أنها جزء لا يتجزأ من تاريخ الإنسانية العام، حتى قام الأستاذ (Mac Lennan) وحاول أن يصل بين المذهب وبين تاريخ الإنسانية العام، وبين أن التوتمية ليست دينًا فحسب، إنما هي مجموعة كبيرة من العقائد، والعبادات الحيوانية، والنباتية عند الأمم القديمة، ويبدو أن في هذا خطأ كبيرًا، فهناك فرق كبير بين عبادة الحيوانات وعبادة النباتات، وعبادة التوتم.

كتبت أبحاث مختلفة بعد ذلك عن التوتم توضح الأهمية التاريخية له، ووصلت تلك الأبحاث إلى حد كبير من النضوج، ثم كتب فريزر بحثه القيم الصغير (Totemism) وفي هذا الكتاب درس فريزر التوتمية كدين وكنظام اجتماعي. لكنه لم يقيم بأي مجهود لشرح التوتمية أو للتعمق في أفكارها المهمة.

أمّا أول من قام بهذا العمل فهو: (Robertson Simth) روبرتسونسميث، فقد رأى في هذه الديانة المتوحشة الغامضة ديانة مليئة بكثير من المعاني، واعتبرها إحدى

الديانات العظمى الكثيرة، غير أن روبرتسون سميث لم يفعل هذا إلا لأنه وجد في خلال أبحاثه عبادة الحيوانات، وعبادة النباتات هنا وهناك، ولم يصل إلى الأساس الحقيقي التي تستند عليه التوتمية - حقًا - إنه رأى أن التوتمية تفترض الاتحاد الجوهرى بين الإنسان وبين الحيوان أو النبات، وفي كتابه عن ديانة الساميين يقرر أن فكرة التضحية إنما نجد منشأها في التوتمية، وتفسر كثيرًا من مسائلها وبهذا تقدمت دراسة التوتمية إلى حد كبير، بيد أنه لم يصل إلى أعماق الدين وعناصره الجوهرية.

ظهرت أبحاث مختلفة بعد روبرتسون سميث، ولكن كل تلك الأبحاث - سواء في أمريكا أو أستراليا - لم تقدم للباحثين صورة كاملة عن التوتمية.

وأخيرًا - اكتشف (Baldwin Spencer & Gillen) - خلال أبحاثهما في وسط أستراليا - عددًا من القبائل يدينون بالتوتمية عقيدة وعملاً، أي أن العبادات كانت عبادات توتمية، وفي الوقت عينه كانت هذه العبادات تستند على العقائد التوتمية في أكمل صور تلك العقائد، ثم قام مبشر ألماني هو (Carl Strehlow) بنشر ملاحظات عن تلك القبائل الأسترالية نفسها، واختص بقبيلتين منهما هما (Aranda & Loritja) ويسميهما بلدوين سبنسر، وجيلن (Arunta & Luritcha)، وقد كان (Strehlow) عالماً

بلغة الأستراليين علمًا تامًا؛ وبهذا استطاع أن يقدم إلينا عددًا كبيرًا من الرمز التوتمية، وذلك في لغتها ونصها الأصلي، وقد أفادت دراسة التوتمية أعظم فائدة.

كانت هذه الاكتشافات كافية لإثارة موضوع التوتمية من جديد، وكانت الحقائق في كتاب سبنسر وجيلن على الخصوص، وفي كتاب هويت (Howitt) مثيرة لفريرز للكتابة عن الموضوع ثانية، وفعلاً قام فريرز بوضع كتاب (Totemism & Exogamy)، وقد أفاد فريرز البحث العلمي بما أورده من نصوص ووثائق عن الصلة بين التوتمية، والأسرة، والزواج وبحث جغرافيًا وأنتوجرافيًا التوتمية في كل قارة، غير أنه لم يقدم لنا النظرية النهائية التي يمكن استخلاصها من التوتمية، لقد قدم إلينا المواد اللازمة لبناء المذاهب، ولكنه لم يبين المذهب كاملاً.

وقد يلتمس لفريرز العذر بأنه كان رجلاً من رجال الأنثروبولوجيا، ولم يحاول رجال تلك المدرسة أن يضعوا الدين في الأوساط الاجتماعية، وأن يجعلوه عنصراً من عناصر هذا الوسط إنما كانت غاية الأنثروبولوجيين أن يصلوا - خلال الاختلافات الجنسية والتاريخية - إلى الأسس المشتركة، والإنسانية للحياة الدينية، وتفترض تلك المدرسة أن الإنسان بذاته وبما له من تكوين خاص ومستقل عن جميع الشروط الدينية له طبيعة دينية، ولما كانت هذه الطبيعة الدينية عنصراً

عامًا مشتركًا لدى الإنسان، كان لا بد من مقارنة عامة بين مختلف الشعوب بدائية ومتحضرة، والوقائع التي تثبت الأفكار الأنثروبولوجية لا تقرب من الصحة إلا بقدر عموميتها، وهذه العمومية تفترض جمع المعلومات ومقارنتها. أتى دوركايم، فلم يوافق على هذا المنهج أية موافقة، ورأى أن الوقائع الاجتماعية لا يمكن فهمها، إلا كجزء من مذهب اجتماعي لا تنفصل عنه أي انفصال؛ ولهذا السبب لا يمكن أن نقارن مقارنة تامة ثمرة حقيقتين من الحقائق صدرا عن مجتمعين مختلفين لمجرد بُدوئهما متشابهين، إنما ينبغي أن يتشابه المجتمعان أنفسهما، أي: لا يكونان إلا تغيرات لنوع بذاته، فالمنهج المقارن مستحيل إذا لم توجد طرز اجتماعية، ولا يمكن تطبيقه تطبيقًا منتجًا إلا في داخل نموذج واحد بعينه، وقد أدى عدم السير على هذا المنهج ومراعاته إلى أخطاء شديدة، وأقيمت مقارنات بين ظواهر مختلفة أشد الاختلاف في معانيها، ووجهاتها - وفي ضوء تشابه عرضي - كالديموقراطية البدائية، والديموقراطية الحديثة، وشيوعية المجتمعات المنحلة والشيوعية المعاصرة، وقد أخطأ فريزر كثيرًا في هذا النطاق.

ويرى دوركايم أن الطريقة المثلى لكي نتجنب مثل هذا الخطأ هو أن يحصر الإنسان نفسه في نموذج معين بذاته وألا يشتت جهوده في نواح متعددة، ويذهب إلى حد أن

يرى أن هذا التركيب ينبغي أن يكون في أضيق نطاق ممكن، فلا يقارن إلا ما يعرف جيدًا، وأن يطبق المنهج المقارن في داخل نطاق معين يدرس بدقة وعناية. إن قيمة الوقائع - عند دوركايم - لأهم بكثير من عددها، ولا يهم مطلقًا معرفة ما إذا كانت التوتمية منتشرة أو غير منتشرة - وإنما ما يهم هو اكتشاف الصورة الأولى للدين.

وليس من الضروري - لاكتشاف هذه الصورة - أن نجمع التجارب بعضها فوق بعض، وإنما أن يكون لدينا عدد من الظواهر والوقائع محقق تحقيقًا تامًا، وإن واقعة واحدة قد توضح قانونًا، بينما قد ينتج عدد من الملاحظات غير الواضحة الالتباس والغموض.

لهذا السبب قصر دوركايم أبحاثه على المجتمعات الأسترالية، إنها عنده مجتمعات متشابهة، وبالرغم مما يبدو بينها من اختلافات وتغيرات، فإنها تنتهي إلى نوع واحد، وهذا التشابه بينها من الكبير بحيث إن قواعد التنظيم الاجتماعي غير متشابهة فحسب؛ بل إن العبارات التي تشير إليها واحدة في عدد من القبائل بعيدة عن بعضها كل البعد، ومن الأسباب التي جعلت دوركايم يختار المجتمعات الأسترالية أنه قد وصل إلينا عنها أخبار مؤكدة وموثوق بها، ثم إن من أهم الأسباب أيضًا، أنه يريد دراسة الدين البدائي ولكي يكتشف هذا الدين، عليه أن يبحث في أقرب المجتمعات إلى

منشأ التطور والمجتمعات الأسترالية، هي النوع العجيب للبداية الأولى، إنها قائمة على فكرة التنظيم على أساس العشائر (Organisation a base des clans)، وهذا التقسيم هو أصدق نظام للحياة البدائية.

لم يهمل دور كايم إهمالا باتاً - وهو يضع نظريته عن الدين التوتمي - البحث في المجتمعات الهندية في أمريكا الشمالية؛ وهي أول الجماعات التي اكتشفت فيها الديانة التوتمية. حقيقة قد تطورت هذه الجماعات أكثر من الجماعات الأسترالية، وتقدمت عنها كثيراً، ولكن الخطوط الرئيسية للتكوين الاجتماعي أو للبنية الاجتماعية - ظل كما هو - في المجتمعات الأسترالية، وهو التنظيم على أساس العشائر. وعلى هذا - فليس هذان المجتمعان نوعين مختلفين وإنما هما تغيران لنوع واحد، ويقرب الواحد منهما من الآخر اقتراباً كبيراً، يكاد يكون تاماً، أو هما لحظتان متتابعتان لنفس التطور، فالتشابه والتماثل بينهما يؤدي إلى أحسن الفوائد.

وأول فائدة نتوصل إليها أن بعض نواحي التنظيم الاجتماعي المشترك بين المجتمعات الأسترالية والأمريكية لا يمكن توضيحه عند المجتمعات الأسترالية الأولى إلا بدراسة مقارنة بينهما وبين الثانية، ولم يكن من السهل على الباحثين - في كثير من الأحوال - أن يتعمقوا في دراسة العواطف والتعبيرات البدائية وقد صدرت عن شعور غامض غير كامل وكانت في كثير

من الرموز الدينية من البهاتة وعدم المعقولية بحيث استعصت على الحل، وكانت كثير من الحركات والإشارات التي تدل على معانٍ داخلية تتجاوز أعماق التفكير، ويقف أمامها أذكي الباحثين عاجزًا عن اكتناه مراميها، وهذا هو السبب في أن التوتمية اكتشف في أمريكا قبل اكتشافها في أستراليا من مكانة في مجموع الحياة الدينية، فقد ابتعدت التوتمية في أمريكا عن أصلها الأول ابتعادًا كبيرًا، ومع هذا فإنها ومثيلتها في أستراليا تحويان خصائص عامة ومشتركة تدل أشد الدلالة على انبثاقها عن أصل واحد.

والفائدة الثانية التي يحصل عليها دوركايم من دراستنا للمجتمعات الأمريكية - هو أنه يرى - أنه ينبغي كي نعطي صورة كاملة لنظام من الأنظمة الاجتماعية، أن نتابع تطور هذا النظام في صورة أرقى من صورته البدائية، إنه في الصورة المتطورة الراقية يبدو أوضح سواء في الجملة أو في التفصيل، ثم إنها تبين أيضًا صلة التوتمية بالصور الدينية الأخرى التي ظهرت في مجرى التطور التاريخي.

لهذين السببين وجد دوركايم نفسه مرغماً على أن يبحث في كثير من تفاصيل التوتمية الأمريكية لكي تعاونه على تفهم التوتمية الأصلية في أستراليا.

(٢/٣) التوتم كاسم أو كرمز:

١ - التوتم كاسم: يرى دوركايم أن في معظم القبائل

الأسترالية نظامًا له أهمية عظمى في الحياة الاجتماعية. وهو العشيرة (Le Clan)، ويميز العشيرة صفة مهمة هي أن أفراد العشيرة يعتبرون مرتبطين برباط القرابة، ولم تنشأ هذه الرابطة عن صلات الدم أو المصاهرة أو غيرها، وإنما نشأت عن إطلاق اسم واحد عليهم، أمّا السبب في اعتبارهم أسرة واحدة ؛ فذلك لأن أفراد العشيرة لهم نحو بعضهم بعضًا نفس الواجبات أو الحقوق التي لهم نحو آبائهم وأقربائهم، يساعدونهم ويشاركونهم في كل شيء ولا يتزوجون منهم. وهذا الاسم الذي تحمله العشيرة هو اسم نوع معين من الأشياء المادية تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات، ويسمى هذا النوع التوتم، وتوتم العشيرة هو توتم كل فرد من أفرادها، ولكل عشيرة توتمها الخاص بها، فلم يحدث قط أن يكون لعشيرتين مختلفتين في قبيلة واحدة توتم واحد. إن العشيرة لا تتميز إلا باسم بتوتم، وكل من يحملون التوتم في القبيلة يكونون عشيرة؛ بل إن الأمر يعدو ذلك، فقد يحمل التوتم أفراد لا من قبيلة واحدة؛ إنما من قبائل متعددة، فيكونون برغم هذا عشيرة واحدة، يشعر الواحد منهم نحو الآخر بشعور الصلة، والقرابة؛ وإذا ما حملت وحدتان اجتماعيتان نفس التوتم، فليس معنى هذا أنهما عشيرتان؛ بل إنهما قسمان لعشيرة واحدة، فكثيرًا ما يتصادف أن لا تسكن عشيرة من العشائر في مكان واحد، إنما ينتقل جزء منها

ويبقى جزء فتوزع العشيرة في مكانين، ولكن وحدتها باقية بدون أي اعتبار مكاني أو جغرافي.

أمّا الأشياء التي تستخدم كتوأم فهي في معظمها متصلة بأنواع نباتية وحيوانية - وخاصة الأخيرة - أما الأشياء الجهادية فإننا لا نجد في القائمة التي قدمها لنا (Howitt) عن الأسماء التوتمية إلا عددًا ضئيلاً جدًا لا يحمل أسماء حيوانية أو نباتية: السحاب، والمطر، والقمر، والشمس، والماء، والبخار، والدخان، والبحر؛ وينبغي أن نلاحظ أن القوة الكونية العظمى لم تأخذ إلا مكانًا محدودًا في الأسماء التوتمية، وهي تدل على ثمت تطور قد حدث في التفكير الديني - ومع ذلك - فلم تطلق تلك القوى الكونية إلا على عدد قليل من القبائل الكثيرة التي ذكرها (Howitt) باستثناء المطر فقد أطلق بكثرة.

تلك هي التوأم العادية المنتظمة المتسقة، غير أن للتوتمية أحيانًا بعض الشذوذ، فقد لا يكون التوتم شيئًا كاملاً، وإنما جزء من شيء - وهذا نادر في استراليا - ولم يذكر (Howitt) إلا حالة واحدة، ولكن كثيرًا ما نجد هذا الأمر في بعض القبائل المنقسمة إلى أقسام كبيرة، وحل المسألة أن التوتم نفسه قد انقسم؛ وتعدد أقسامًا مختلفة، وقد لاحظ (Strehlow) في قبيلتي (Loritja و Arunta أربعمئة واثنين وعشرين توتماً) لا يحملون اسم نوع حيواني، وإنما يحملون أعضاء خاصة

من حيوانات هذا النوع كمعدة الكانجورو أو رجله أو عينه. وينبغي أن نلاحظ أن التوتم ليس فردًا؛ إنما هو نوع، إنه ليس هذا الحيوان، ليس هذه السلحفاة أو تلك، أو هذا الكانجورو أو ذلك، إنما هو السلحفاة على وجه العموم، أو الكانجورو على وجه العموم؛ وقد يحدث أحيانًا أن يكون التوتم فردًا معينًا، شيئًا جزئيًا إذا كان يشير مثلًا إلى قوة من قوى الطبيعة؛ كالشمس أو القمر، التوتم هنا واحد في جنسه لا يتعدد، وقد يحدث أن تستمد العشيرة اسمها من قطعة معينة من الأرض، ولم يصل إلينا إلا عدد قليل من أمثال تلك التوتمات، وهي تدل على أنها أحدث عهدًا من التوتمات القديمة البدائية الخالصة.

ويبدو أن تلك التوتم الشاذة إنما هي تطورات لاحقة لتوتم غير شاذة، فكان لها أسلاف من النوع الحيواني أو النباتي، ثم دخلت الأساطير في وضع اسم التوتم لهذه التوتم الشاذة، وهذه الأساطير دليل على تقديم ما حصل للعقلية البدائية.

وأحيانًا كان التوتم أحد الأسلاف أو مجموعة من الأسلاف، فكانت العشيرة تسمى نفسها لا بشيء أو بنوع حقيقي، وإنما باسم موجود أسطوري، وقد نقل إلينا علماء الأنثوجرافيا أسماء توتمين أو ثلاثة من هذا النوع، وننتهي بهذا إلى أن هذه التوتم الشاذة تخرج تمام الخروج عن فكرة التوتم

العام التي ذكرناها، وتدل على تقدم الروح الأسطوري لدى البدائيين، أمّا تعريف التوتم فيبقى كما هو، وفكرته تبقى كما هي.

وبجانب تواتم العشيرة توجد تواتم الاتحادات، وتشترك العشائر في القبيلة في تواتم الاتحادات التي تنقسم إليها القبيلة، وهي وإن كانت لا تختلف في طبيعتها عن تواتم العشائر إلا أنها تتميز عنها ببعض الميزات، والاتحاد هو مجموعة من العشائر ترتبط مع بعضها بروابط خاصة من الأخوة، وكانت القبائل الأسترالية تنقسم عادةً إلى اتحادين يتقاسمان فيما بينهما العشائر المختلفة، ثم توجد - علاوة على هذه الاتحادات - المجتمعات الأموية، ونحن لن نبحث تلك الأقسام؛ لأنها تتصل بالاجتماع الأسري أكثر من اتصالها بالاجتماع الديني.

٢ - التوتم كرمز: ليس التوتم اسمًا فحسب إنه رمز أيضًا، وقد ذهب (Grey) إلى أن كل أسرة أسترالية كانت تأخذ حيوانًا أو نباتًا كرمز أو إشارة لها؛ والأسرة هذه هي العشيرة بعينها، وذهب (Schoolcraft) إلى هذا أيضًا، وهو يصف تواتم الهنود في أمريكا الشمالية؛ فقد رأى أن التوتم عندهم رمز أو إشارة كتلك الرموز التي تتخذها الأمم المتحضرة الآن، أو يشير إلى أصل الأسرة التي يتصل بها من يطلق عليه الاسم، ويرى هذا العالم أن التحليل الفيلولوجي

للكلمة يثبت هذا، فكلمة (Totem) مأخوذة من (Dodaim)، وهي تشير إلى القرية أو مواطن الجماعة الأسرية، ولما اتصل هنود أمريكا بالأوروبيين، وارتبطوا معهم بمعاهدات كانوا يلجأون إلى التوتم لكي يختموا به المعاهدات.

وكان التوتم يرسم وينقش على كل شيء على الأسلحة، وعلى جدران الأكواخ، وعلى كل ما لديهم من متاع، وكانوا ينظمون شعورهم - قبل ذهابهم إلى القتال - على نسق التوتم، وكانوا يحملونه معهم إلى القتال، وكانوا يدافعون عنه أعظم دفاع.

ولما تقدمت القبائل قليلاً، وسكنت البيوت نقشوه على الحوائط وعلى الخشب، وقد امتزج في ذلك الوقت بأشكال إنسانية، وصور بصور مرتبة فيها بعض الزهاوة، وفي بعض القبائل لم يكن ينقش إلا أمام بيوت الرؤساء والأغنياء، وقد حدث هذا في المجتمعات الأمريكية، أمّا المجتمعات الأسترالية فلم تتقدم ولم يحدث فيها هذا الفن الذي انبثق عن الدين إلا بشكل ضئيل لا يذكر.

ولم يقف الأمر على رسم التوتم على الأشياء الخارجية؛ بل رسموه على أجسامهم، إنه لم يعد رسوماً على الأمكنة والحوائط والقبور، إنما أصبح جزءاً منهم لا ينفصل عنهم فهو هم وهم هو. نصل من هذا أن أعضاء العشيرة كانوا يحاولون التشبه بالتوتم في مظهرهم الخارجي - من ناحية - وكثيراً ما كان

يحدث في أعيادهم الدينية أن يعطوا لأنفسهم صورته أو أن يحملوا أعضاء من الحيوان أو النبات الذي يرمز إليه التوتم فإذا كان التوتم عصفورًا، وضعوا على رؤوسهم بعض الريش أو بعض أعضائه، وإذا كان شجرة حملوا بعض أعضائها، ومن ناحية أخرى حاولوا الاتصال به في طبيعته، فطبعوا الرمز التوتمي على أعضاء أجسامهم الداخلية.

بل إن الأمر فاق كل هذا، لم يعد الرمز هو كل شيء في حياة العشرة فحسب، يرسم على الجمادات، على الأجسام الحية، إنه أيضًا يرسم على الموتى، وبهذا دخل كعنصر أساسي في طقوس الموت، فقبل أن توارى الجثة التراب، يرسم الرمز التوتمي عليها أو يوضع معها، ولو كان قد رسم من قبل في هذه الحياة.

لم يستخلص دوركايم من هذا أن التوتم ليس اسمًا ولا رمزًا فقط، إنه عنصر أساسي في الطقوس والأعياد الدينية، وهو له بجانب طابعه الاجتماعي «ميزة دينية». إن الأشياء تنقسم - بالنسبة إليه - إلى مقدسة؛ وغير مقدسة وهو مثال الأشياء المقدسة نفسها.

(٣/٣) الرموز التوتمية:

تكلم دوركايم عن ثلاثة أنواع من الرموز التوتمية:

أولها - الشورنجا (Churinga) - تدعى تلك الرموز شورنجا عند بعض الباحثين كسبنسر وجلن، أما (Strehlow)

فيدعوها (Tjurunga)؛ وهناك أسماء أخرى تستخدم في نفس هذا المعنى - لدى قبائل أخرى - غير أن دوركايم يفضل تسميتها بالشورنجا؛ لأن هذه الرموز قد عرفت تحت هذا الاسم لدى قبيلة (Arunta)، وكانت الشورنجا تحتل مكانة عظيمة لدى هذه القبيلة بالذات، كما أنها درست لدى تلك القبيلة أحسن دراسة عند الباحثين الذين تصدوا لبحث هذه الرموز عند الأستراليين، وقد وجدت الشورنجا لدى القبائل الأسترالية الوسطى الآتية: (Unmatjera و Kaitish و Loritja و ILdirra) فضلاً عن قبيلة (Arunta) التي ذكرناها.

وتتكون الشورنجا من قطع من الخشب أو من الحجر المصقول، وأشكالها مختلفة، ولكنها في الغالب بيضاوية أو مستطيلة، وكان لكل جماعة توتمية مجموعة من تلك القطع تتفاوت أهمية، وعلى كل قطعة من تلك كان يرسم أو ينقش توتم كل جماعة، وكانت هناك بعض التواتم القليلة لا تحمل أي رسوم ظاهرة

والشورنجا كانت تعتبر أقدس الأشياء، ولم يكن يوجد شيء يتجاوزها في القداسة، إنها كانت تشير إلى مقدس - سواء استخدمت اسمًا أو صفة - ولقداستها المطلقة كان لا يباح لغير أفراد القبيلة أن ينظروا إليها، كما أنه لم يكن ينطق باسمها إلا نادرًا وبصوت خافت وخلال تلمات سحرية.

وعلى العموم كانت الشورنجا تشير إلى كل الأعمال الطقسية، إنها عبادة الآمو، وقد أشارت كلمة (ilia churinga) إلى هذه العبادة، وفي إيجاز: الشورنجا هي كل شيء مقدس، ولم يكن يباح لغير المتطهرين الذين مارسوا الحياة الدينية؛ كالنساء أو الشبان أن يلمسوا الشورنجا أو أن يروها، وأحياناً كان يباح لهم أن يروها من بعيد، ولكن لم يحدث هذا إلا في ظروف نادرة، وكان يعاقب بالموت النساء التي ترى الشورنجا، والرجال الذين أظهروا الشورنجا لتلك النساء.

وقد حاول (Stehlow) أن يعطي للشورنجا ترجمة مختلفة بعض الاختلاف عن الترجمة التي ذكرها سبنسر وجيلن؛ فذكر أن (tjurunga)؛ وهي التي تقابل عنده كلمة (cuhringa) تعني مقدساً وشخصياً؛ فكلمة (tju) تعني خفياً أو مقدساً runga معناها ما يخصني ومن هنا كانت الكلمة تدل على الديانة الفردية أو التقديس الشخصي؛ ولكن دور كايم يأتي بشاهد من أنتروبولوجي آخر هو (Kempe) يترجم (Kempe) كلمة (Tgu) بعظيم وقوي ومقدس، وليس تمت اختلاف بين الاثنين في الواقع في ترجمة المقطع الأول من الكلمة، أما المقطع الثاني فهو المختلف فيه: يذهب دور كايم إلى تفسير (Sterhlow) مشكوك فيه لأن عبادة الآمو، وجميع الطقوس التي تدور على هذه العبادة إنما تتعلق بجميع أفراد عشيرة الآمو، وعبادة الآمو - كلما قلنا - من العبادات

الرئيسية التي تشير إليها كلمة تورنجا، وإذا كان جميع أفراد عشيرة الآمو يعبدون التورنجا أو الشورنجا - مثال العالم المقدس - أصبح تفسير (Strehlow) غير صحيح.

وتحفظ الشورنجا في مكان خاص يسميه الأرنتا (L'ertnatulunga) مكان خفي في باطن الأرض في مكان صحراوي، ويقام حوله أكوام من الحجارة وضعت بحيث لاتسترعي اهتمام الغرباء، وقد يمشون بجانب هذا المكان الأقدس، ولا يشعرون على الإطلاق بأنه على قيد خطوات منهم يوجد الكنز الأعظم الديني للعشيرة، والتي تفيض منه تلك القوة الغيبية التي يهطع لها عباهلة العشيرة رؤوسهم، وتنتقل الصفات المقدسة إلى المكان الذي تقيم فيه الشورنجا، فلا يستطيع النساء ولا غير المتطهرين أن يقتربوا منه، وإذا ما أراد إنسان أن يدخل في الحياة الدينية للقبيلة فعليه أن يخضع لسلسلة طويلة من الطقوس العنيفة قد تستمر سنوات، وإذا ما تعاقبت عليهم تلك التجارب الطويلة استطاعوا الاقتراب من هذا المكان المقدس الذي يهب الهدوء والسكينة إلى كل من يتصل به، هو أحرم الأماكن وأقدسها من لاذ به - من حيوان وإنسان - أصبح آمنًا - حقن دمه، إنه مكان الأمن والسلام فلا يلطخ أرضه بدم ولا يحاط بمشاجرات من أي نوع كان.

وللشورنجا فضائل أخرى - إن لها صفاتًا سحرية - فهي

تشفي الجروح إذا ما لمسها إنسان، ولها نفس القوة تجاه المرض ولها أكبر الأثر في إنماء اللحية، وتهب النوع التوتمي أكبر القوى على الإنتاج، وتعلم الناس القوة والشجاعة والصبر وتضعف الأعداء وإذا ما حملتها العشيرة في الحرب منحتها قوة كبرى في القتال، بينما تضعف الأخرى التي لا تحملها وتوقن إن هزيمتها محققة.

وليست فائدة الشورنجا خاصة بالأفراد فحسب. إن مصير العشيرة مرتبط تمام الارتباط بها، فكان فقدانها نكبة، بل كان فقدانها أعظم نكبة تحل بجماعة، كانت الشورنجا أحياناً تترك حرمها إذا ما أعيرت لجماعة أخرى - حينئذ يقام مأتم عام فكان أفراد العشيرة يكون لمدة أسبوعين ويلطخون أجسادهم بالطين ويفعلون ما يفعلوه إذا ما فقدوا أعز قريب لهم.

ولا تترك الشورنجا تحت تصرف الأفراد، إنما كان يحافظ على حرمها شيخ العشيرة وقد كان لبعض الأفراد حقوق خاصة تجاهه.

الشورنجا لم تكن للآخرين حصلوا عليها بطريق الوراثة مثلاً ولكنهم لم يتمتعوا بتلك الحقوق إلا تحت إشراف رئيس العشيرة وبرضائه.

- إن الشورنجا كنز جمعي - تقدم إليها العشيرة كلها أعظم الاحترام: وتعني بها أحسن عناية وإذا ما نقلت من مكان إلى آخر فهذا إنما يحدث خلال طقوس تدل دلالة

واضحة على ما في هذا النقل من أهمية كبرى.

ومن المعلوم أن الشورنجا قطع خشبية أو حجرية لا تتميز عما عداها من القطع إلا برسم الشورنجا عليها فهذا الرمز إذن - وهو وحده - الذي يوحى بالعنصر المقدس، وقد ذهب سبنسر جيلن إلى أن الشورنجا إنما هي رمز أو هي المكان الذي تسكن فيه نفس من نفوس الأسلاف، وأن هذه النفس هي التي منحت تلك الصفات المقدسة، وذهب (Strehlow) إلى أن الشورنجا تعتبر صورة لجسد السلف كما عند (Arunta) وتعتبر الجسد نفسه كما عند (Loritja).

فالسلف إذن هو الذي يوحى بتلك العواطف المقدسة التي تكمن في هذا الرمز وهذا الرمز ليس إلا نوعاً من الفيتيش.

يرى دوركايم أن هاتين الفكرتين - وقد حاولتا وضع تفسير لمعقولية الشورنجا - لم تصلا إلى الصواب إذ إن معقولية الشورنجا لشيء مقدس لا يمكن على الإطلاق أن نفسرها في لغة أسطورية فنسب قداستها إلى نفس تسكن فيها، فليس ثمت ما يشير إلى هذا، ولا تحتوي تلك القطع الخشبية والحجرية أية دلالة على أنها موطن لنفس السلف، ثم إذا كان الأمر هو محاولة لتفسير الاحترام، والتقديس الذي ينسب إلى الشورنجا، وتبين حقيقته، إذا كان الأمر كذلك فإننا لن نصل بنسبة قداستها إلى موجود مقدس - لن نصل إلى نتيجة ما - إن القول بأن الشورنجا مقدسة،

والقول بأن لها علاقة بوجود مقدس، وإنما هو ترديد لحقيقة واحدة بدون أن نصل إلى معرفة كنه القداسة.

وقد اعترف سبنسر وجيلن بوجود شورنجا كثيرة لم تتصل أي اتصال بفكرة وجود نفس من نفوس الأسلاف ومع ذلك - فهي لا تقل عن الأولى قداسة - وهناك قبائل بأكملها لم تصور الشورنجا على أنها متصلة بأي نفس؛ ومن تلك القبائل الـ (Warramunga) و (Urbunna) وقبائل (Worgaia) وقبائل (Gnanjii) وقبائل (Umbaia) و (Tjingilli)؛ بل وتوجد أمثلة من هذه التوائم لدى (Arunta) نفسها، إن طبيعتها الدينية أتت إليها من مصدر آخر، أمّا هذا المصدر الآخر فهو الرمز التوتمي الذي تحمله وإلى هذا الرمز اتجهت جميع الطقوس والعبادات

ويوجد بجانب الشورنجا رموز أخرى كانت تستخدم أيضًا في الطقوس، وقد دخلت الشورنجا أيضًا في تكوينها أمّا هذه الرموز فهي النورتونجا (Nurtunga)، والوانينجا (Waniga)، والكاواوا (Kauaua).

النورتونجا: توجد لدى قبائل الأرونجا الشمالية وما يجاورها من عشائر؛ وهي إمّا عصا واحدة، وإمّا مجموعة من العصي، وتخاط عليها أعشاب نباتية، ويوضع على الأعشاب ضفائر من الشعر وريش حيوان، ولم تصنع النورتونجا في كل الحالات بهذه الصورة؛ بل طرأ عليها اختلافات وتكيفات حسبما

تقتضيه الحالة الجزئية التي يكون فيها التوتم، فقد كان يوضع في أعلاها قطعة صغيرة منها، وأحيانًا كانت تأخذ شكل صليب، أو شكل الحرف اللاتيني (T).

أما الوانينجا: فهي توجد لدى قبائل (Arunta) الجنوبية وقبائل (Urabunna) - وقبائل (Loritja) لم تكن لها صورة واحدة أو صورة معينة؛ وإذا ما حولنا أن نرجعها إلى عناصرها الأساسية، لتكونت مما يأتي: عصا طويلة تخترقها عصا: وعصاتان بشكل أفقي وتتصل هاتان العصاتان برأس العصا الأخرى بشعر إنساني.

الكاواوا: اعتبرها سبنسر وجيلن إحدى الرموز المقدسة والكاواوا - باعتراف سبنسر وجيلن - لم تكن لها أدنى وظيفة؛ ولكنهما اعتبراهما شيئًا مشتركًا لدى جميع أفراد التوتم. أما (Strehlow) فرأى أن الكاواوا ليست إلا النورتونجا لتوتم القط الوحشي، وعلى هذا لا يكون لدينا في الحقيقة إلا النورتونجا والوانينجا.

وقد كانت النورتونجا والوانينجا موضع احترام ديني عميق، وكان ينسب إليها ما ينسب إلى الشورنجا من تقديس، وكانا مركز الاحتفال الديني، فيرقص أفراد العشيرة حولهما وتقام الطقوس، وإذا ما أرادوا إدخال شخص في الحياة الدينية للعشيرة يقام له احتفال خاص، ويؤتى بالنورتونجا أو بالوانينجا، ويخاطبونه بألفاظ دينية على ما قدمه

من خيرات لا تحصى للشبان، ثم ينتهي الأمر بتقبيل المريد لها، وبهذه القبلة يصبح واحدًا من العالم المقدس، وقد لعبت النورتونجا دورًا مهمًا في الأساطير: وكان الشبان إذا خرجوا للصيد أو للقتال ثبتوا العصا - النورتونجا - في الأرض واستمدوا منها الأيد، فقد كانت هي تمنحهم كل شيء.

أمّا السبب الذي جعل تلك الرموز مقدسة فهو أنها تشير إلى التوتم - والتوتم رموز لا يمكن أن يعترض عليها - كما اعترض على الشورنجا - بأن قداستها أتت من الأسلاف؛ ذلك لأن كل نورتونجا وكل وانينجا لاتبقى إلا في أثناء الاحتفال الذي تستخدم فيه، ففي كل طقس تكون نورتونجا ووانينجا من جديد؛ فهي صورة مؤقتة إذن للتوتم. وينبغي أن يلاحظ أن الشورنجا والنورتونجا والوانينجا مقدسة؛ لأنها تحمل الرمز المقدس، وهذا الرمز هو الذي يعطي القداسة لأي شيء يرسم عليه، وكان الرمز يرسم على أحجار كما كان يرسم على الأرض، وكان يرسم بشكل خاص، وبسائل مقدس هو الدم، وإذا ما رسم جلس أفراد العشيرة أمامه في حالة تعبد شديدة.

تكوين الرموز: أما تكوين الرموز فيختلف في أمريكا عنه في أستراليا، فالتوتم في أمريكا صور لحيوانات، ولكن الأمر في أستراليا مختلف تمامًا، فلم يصوروا التواتم على صورة الحيوان؛ بل كان صورًا هندسية، وهذه ما تثبت تلك الرموز

التي تكلمنا عنها، كانت مكونة من خطوط مستقيمة وغير مستقيمة: ومرسومة بأشكال مختلفة ولا يمكن أن يكون لمجموعها إلا معنى اتفاقي، وكانت الصلة بين الصورة والشيء المصور بعيدة كل البعد ولم يكن يفهمها إلا أفراد العشيرة، فأنصاف الدوائر ترمز إلى الرجال والنساء، والدوائر الكاملة إلى الحيوانات... إلخ.

ومن هنا نستنتج أن الأستراليين لم يصوروا التوتم على هذا الأساس لكي تكون لديهم صورة أو رمز يذكرهم بالشيء المرموز إليه، لم يكن المقصود هذا إطلاقاً، ولو أرادوا هذا لصور التوتم ذاته، إنما كانوا في حاجة إلى تصوير الفكرة التي يرمز إليها الرمز ولو بإشارة خارجية لا تمت إلى حقيقة التوتم، وكل هذه الرموز ثم التواتم نفسها تشير إلى حقيقة أخرى - أسمى وأعلى.

لم تكن الرموز هي الأشياء المقدسة وحدها، إنما كانت توجد موجودات حقيقية تشارك في القداسة، وكان لها أيضاً مكان مهم في الطقوس الدينية، ولها علاقات على أقوى ما تكون العلاقة بالتوتم وتلك الموجودات هي موجودات النوع التوتمي - وأفراد العشيرة.

(٤/٣) النوع التوتمي:

إذا كانت الرسوم التي تصور التوتم تثير عواطف دينية مقدسة؛ فإن من الطبيعي - أن تكون الأشياء المصورة -

والتي ترمز إليها الرموز مقدسة أيضًا ولو إلى حد معين وهذه الموجودات التوتمية الحقيقية نباتات وحيوانات، وتستخدم هذه الموجودات في التغذية؛ ومن البديهي أن عنصر هذه الموجودات الديني سيؤدي إلى القول بأنه ينبغي تحريم أكلها، اللهم إلا في بعض الأكلات الدينية، وأن من يقدم على هذا فجزاؤه الموت، وكان يعتقد أنه يسكن في النبات أو الحيوان التوتمي عنصر مهم لا يمكنه أن يدخل في المكان غير المقدس إلا إذا أعطبه وأتلفه عليه؛ ولكن أباحت العشائر لبعض أفرادها الذين بلغوا سنًا معينة أكل تلك النباتات والحيوانات. ويبدو أن تحريم أكل هذه الحيوانات إنما هو تحريم شكلي؛ لأن ترخيص أكله في بعض الأحوال ثم توسيع نطاق هذا الترخيص؛ سيوسع بالتالي من دائرة الإباحة - غير أن إباحة أكل التوتم لم يكن يتم إطلاقًا - كانت هناك قيود تحدده، وفي بعض القبائل التي كان يتجاوز أفرادها الحد المعين في أكل توتم من التواتم؛ فإن الاتحاد - وهو النظام الاجتماعي الأكثر شمولاً من العشيرة كما قلنا - يعاقب هؤلاء الأفراد بواسطة عمل سحري عقابًا قد يؤدي إلى قتلهم، وكان الاستهلاك يباح أحيانًا إذا كان الحيوان لم يصل إلى درجة النضوج، فيرون في ذلك الوقت أن طبيعته المقدسة لم تتكون بعد.

ويرى سبنسر وجيلن أن هذه التحديدات والنواهي طارئة على المجتمع التوتمي، وأن الأصل هو الإباحة؛ ويشتون هذا

بدليلين: الأول: كان من الواجب على أفراد العشيرة أو على رئيسها في بعض الظروف الدينية الأكل من الحيوان أو النبات التوتمي. الثاني: إن الأساطير تقول: إن مؤسسي العشيرة وأن الأسلاف العظماء كانوا يأكلون بانتظام من توتهم؛ فالتحريم إذن لم يكن موجودًا في أول الأمر إنما كان من المشاع أكل الحيوان التوتمي.

لم يوافق دوركايم على هذا، ويرى أن أكل التوتم في بعض الحفلات الدينية لا يعني إطلاقًا أنه يستخدم في الأكل العادي - إن الأمر على العكس تمامًا - إن الطعام الذي يتناول في أكالات دينية هو طعام ديني، ولا يباح أكله لغير المقدسين؛ أمّا أن الأساطير تقول: إن الأسلاف كانوا يأكلون من توتهم فلا ينهض حجة تاريخية على تحليل أكل الحيوان في مبدأ الأمر، ولا يمكن أن تعتبر الأساطير وثيقة تاريخية. إن الغاية من الأساطير هي تفسير عبادات موجودة أكثر منه تفسيرًا وتحليلًا للتاريخ، وإن الأساطير التي تقول: إن الأسلاف - في العهد الوحشي الأول - كانوا يأكلون من توتهم هي على اتفاق مطلق مع العقائد، والعبادات الموجودة الآن، والتي تمارس في الوقت عينه عن الكهول والشخصيات التي وصلت إلى درجة كبرى دينية، يتخلصون من النواهي والتكاليف التي يخضع لها بقية الناس، إنهم يأكلون الشيء المقدس؛ لأنهم هم أنفسهم مقدسون، ومن المعلوم أن

الأسلاف العظماء كانوا آلهة تقريبًا، وكانوا يأكلون الطعام المقدس، ولكن لم يكن هذا الطعام مشاعًا لكل غير مقدس. وينتهي دور كايم إلى أن التحريم مع ذلك لم يكن كاملاً كان يباح في حالات معينة كالقحط مثلاً إذا أشرف البدائي على الموت جوعاً ولم يجد غير التوت أو إذا كان التوت مما لا يمكن الاستغناء عنه - كالماء - وقد كان الماء توتاً لبعض القبائل، فالتحريم في هذه الحال مستعصٍ، وحتى في هذه الحالة لم يكن التحريم تاماً؛ كان تناول الماء نفسه طبقاً لبعض الطقوس، ومن الأمثلة على هذا ألا يتناول الماء بنفسه إنما من أحد أفراد اتحاد آخر لا يرتبط معهم في توتهم. وكل هذا التحريم وكل هذا التقديس الذي تحققه أفراد العشيرة تجاه توتهم، إنما يحققونه أيضاً تجاه توت الاتحادات. إن من المفهوم في الاجتماع الأسري أن الاتحاد انحل إلى جملة عشائر، وكانت هذه العشائر تشارك في الاتحاد في توت واحد، ثم أصبح لكل منها توتها؛ ولكن ليس معنى هذا أنها تناست ما لتوت الاتحاد من قداسة إن أفراد العشيرة يشعرون نحوه بتقديس كبير فلا يلبسونه ولا يأكلونه إلا في حالات مشابهة لأكلهم لتوت العشيرة.

وينبغي أن نلاحظ أن التوت كان توتاً أموياً - بمعنى أن الولد كان يرثه عن الأم - أما إذا وجدت تواتم أبوية، فليس معنى هذا أنها أقدم أو متساوية في الوجود مع التواتم

الأموية. إن من المؤكد في الاجتماع الأسري - أن النظام الأموي أقدم من النظام الأبوي؛ وقد أدى هذا إلى تحريم أكل التوتم الأموي وتقديسه تمام التقديس إذا كان التوتم - تبعًا لتطور ما - قد أصبح أبويًا.

وبجانب تحريم أكل التوتم عامة؛ فإنه لا يحل أيضًا قتله إذا كان التوتم حيوانًا، أو قطعه إذا كان نباتًا، ولكن هناك حالات استثنائية إذا كانوا في حاجة الضرورة - إذا كان الحيوان مفترسًا أو مؤذيًا - وفي بعض القبائل لم يكونوا يقتلونه برغم ما يقدمه من أذى كالذباب مثلاً، أو إذا لم يجدوا شيئًا غيره يأكلونه، وكانوا أحيانًا يقتلون الحيوان التوتمي، لا لحسابهم بل للآخرين - وعلى أية حال - كانت طريقة قتله تدل على ما في عملهم من شعور خاص نحوه، يشعرون أنهم يرتكبون خطأ، ويتخذون كل الاحتياطات اللازمة لتفادي الألم الكبير الذي يصيب الحيوان أثناء قتله، غير أن كل هذه التحليلات كانت شاذة وقليلة ونادرة.

وتوجد تحريمات أخرى أقل أهمية كأن لا يباح لمس أجزاء من الحيوان؛ فالقطة مثلاً كان لا يباح لمس أجزاء منها أو حمل جلدها، غير أن هذه التحريمات لم تكن إلا قليلة الحدوث، كان لابد للعابد أن يحمل التوتم، يحمل الرمز الذي يذكر بهذه القطة مثلاً؛ لكي تطيف بعينه أبدًا فلا ينشئ عن التأمل والتفكير فيها؛ فتكون شغله الشاغل ومنتهى

تأملاته الظاهرة والباطنة.

ومن خلال هذه التحليلات والتحريمات نلاحظ أن الصور والرموز التوتمية أقدم بكثير من التوتم نفسه من الحيوان والنبات. إن تلك الرموز لا يمكن لغير المتطهرين لمسها أو رؤيتها؛ بينما الحيوان أو النبات يلمسه غير المتطهرين أحياناً تحفظ الشورنجا في مكان مقدس في شبه معبد مهجور وناء، بحيث لا تصل أصوات الأحياء غير المقدسين إليها، بينما تعيش الحيوانات، وتوجد النباتات التوتمية على الأرض غير المقدسة، وتختلط هذه وتلك باعتناء العامة.

يصل دوركايم من هذا إلى النتيجة التي ذكرناها، وهي أن صور الموجود التوتمي أقدم بكثير من الموجود التوتمي نفسه، وفي ثانياً طقوس العبادة كانت الشورنجا والنورتونجا تحتل المكان الأول، ولا يظهر الحيوان إلا نادراً، قد يكون الحيوان طعاماً مقدساً ولكنه لا يقوم بأي دور فعال، كانت الأرونتا تقوم برقصاتها أمام النورتونجا، وتجتمع أمام صورة التوتم التي تعبده، ولم يحدث هذا قط أمام التوتم نفسه. إن نقطة التحول من الحياة غير المقدسة إلى الحياة المقدسة، إن الطقس المهم والأخير للانتقال كان أمام الشورنجا، أمام النورتونجا، وأمام الوانينجا، فالتصورات التوتمية أعظم بكثير، وأكثر فاعلية من التوتم نفسه.

(٥/٣) أفراد العشيرة:

أُعتبر الإنسان في كثير من الديانات - الموجود غير المقدس - نلاحظ هذا في كثير من الأديان الأكثر تحضرًا من الأديان البدائية كما نلاحظ هذا في الأديان الكبيرة، وصفة التقديس في الأنبياء صفة ضئيلة، هم بشر يمشون، ويأكلون في الأسواق - اللهم إلا في المسيحية - أمّا التوتمية فلا توافق على هذا الرأي.

إن أفراد العشيرة لهم صفة مقدسة لا تقل إطلاقًا عن الصفة المقدسة التي تُمنح للحيوان؛ والسبب في هذه القداسة أن الإنسان يعتقد أنه حيوان أو نبات من النوع التوتمي - إنه يحمل اسم التوتم - والمشاركة في الاسم هي أيضًا مشاركة في الطبيعة، ولا تعتبر الأولى غير لباس خارجي للثانية، والاسم عند البدائي ليس كلمة فحسب، ليس هو مجموعة من الأصوات ينطقها الإنسان. إنه جزء جوهري من طبيعة الكائن الذي يطلق عليه؛ ومن الأمثلة على هذا في عشيرة الكانجورو إنه كان يطلق على كل فرد من عشيرة الكانجورو اسم كانجورو، وكان هو يسمي نفسه بهذا، كل إنسان يعتبر الحيوان الذي يشير إليه التوتم من طبيعته؛ وهو من طبيعة الحيوان، نستنتج من هذا أن للإنسان طبيعة مزدوجة - ويوجد فيه كائنان - إنسان وحيوان، أمّا التفسير البدائي لهذا فكان تفسيرًا عجيبًا، حاولوا أن يقيموا بين الإنسان والحيوان التوتمي

علاقات وراثية أو بمعنى أدق جعلوا من الأول سلفاً للثاني أو من الثاني سلفاً للأول، وقد اختلفت آراؤهم في ذلك.

ذهبت قبيلة (Les Narrinyeri) إلى أن بعض الأسلاف الأول كانوا يستطيعون التحول إلى حيوانات، بينما ذهبت بعض الجماعات الأسترالية إلى أن الإنسانية الأولى إنما تكونت من حيوانات غريبة انحدر منها الإنسان (Warramming)، وذهبت بعض العشائر الأخرى إلى أننا نجد حيوانات مختلطة في مبدأ الكون؛ حيوانات هي مزيج من العصر الحيواني والعصر الإنساني، وعشائر ثالثة ترى أن الإنسانية الأولى إنما انحدرت عن موجودات مسوخ ثم تدخلت قوى أسطورية وكانت هذه القوى - في صورة حيوانات - وحولت هذه الكائنات الغامضة، والتي لا اسم لها - هذه المسوخ - إلى إناس، ويصور هذا التحويل على أنه نتاج لعمليات شديدة وقاسية

وتتضمن هذه الأساطير مجموعة الطقوس والعبادات التي تقام، والتي يدخل بواسطتها المرید الحياة الدينية أو بمعنى أدق أن يصير بواسطتها رجلاً دينياً. إن هذه الطقوس تتضمن عمليات جراحية حقيقية، وتحقيق تلك العمليات الجراحية فعلاً لكي يصبح الإنسان واحداً من أفراد التوتم يدل دلالة واضحة على تلك الفكرة المتأصلة في نفس البدائي عن الصلة العميقة بين أفراد العشيرة، وأفراد التوتم.

أمّا في أمريكا فتذهب بعض الأساطير إلى أن شخصية خرافية لها أعظم القوة حولت الحيوان، سلف العشيرة إلى إنسان، وتذهب الأخرى إلى أن الحيوان تعاقبت عليه سلسلة من التغيرات الطبيعية، ونوع من أنواع التطور الذاتي، حتى استحال آخر الأمر إلى صورة إنسانية، وتصور عشيرة السلحفاة في قبائل (Iroquois) هذه الحقيقة العلمية، فقد أرغمت مجموعة من السلاحف على ترك البحيرة التي تعيش فيها حين أعوزها الغذاء، ومضت تبحث جاهدة عنه، وأخذت تنتقل من مكان إلى مكان فلا تجد شيئاً، فرأت أن تتخفف من غطاءها وقد تم لها هذا بمجهود عظيم، وتتابعت عمليات التغير حتى وصلت إلى الصورة الإنسانية، وأصبحت السلحفاة إنساناً هو سلف العشيرة.

لم توافق بعض الجماعات على فكرة نشوء الإنسان عن الحيوان - ومع ذلك - فإن هذه الجماعات نفسها ذهبت إلى تصور للمسألة يؤيد فكرة توافق الإنسان وتوتمه في طبيعتها، سلف الإنسان كان إنساناً؛ ولكنه لأسباب مختلفة انتهى به الأمر إلى أن يعيش وقتاً طويلاً أو قصيراً في وسط نوع من أنواع الحيوانات المتوحشة التي ينتمي إليها توتمه؛ فيكتسب منهم جميع خصائصهم بحيث إذا عاد إلى البشر أنكروه إنكاراً باتاً، ويحمل اسم الحيوان الذي يشبهه، ومن هنا أتى التفكير في الرمز التوتمي، هذا الرمز الذي يذكره بأصحابه، وكثيراً

ما تقول الأساطير إن هؤلاء الذين عاشوا مع الحيوانات ثم حلت بهم بعض النكبات الشديدة لجأوا إلى أصدقائهم من الحيوانات فأسرعوا إلى نجدتهم.

تنتهي من هذا إلى أن إنسان العشيرة كائن مقدس - ما في ذلك شك - وأن القداسة تشيع فيه؛ ولكن هناك أجزاء أكثر قدسية وتميزًا هي: الدم والشعر.

الدم: الدم شيء مقدس إلى أكبر حد بحيث إنه في قبائل أستراليا الوسطى كان يدخل في جميع الطقوس والعبادات ولم تكن النورتوجا تكتسب القداسة في بعض الأحيان إلا إذا رسمت بالدم الإنساني ولم تكن بعض القبائل تضع رسومها الدينية إلا على أرض تنضحت بالدماء، وكان على المريدين في بعض الطقوس أن يقطعوا بعض شرايينهم لكي ينبثق الدم منها، وكان لا يباح للنساء حضور هذا المشهد أو رؤية الدماء، أمّا الدماء المهراقة فقد عددوا لها فضائل عظيمة، تختلف عن مختلف القبائل، وإذا ما سقط دم جمعه في مكان، ووضعوا عليه قطعة خشب تنبه الناس إلى طهارة المكان - ولم تكن النساء تستطيع أن تقترب منه - وقد اعتبرت أشياء أخرى مقدسة؛ لأنها تشبه الدم في لونها - التراب الأحمر مثلاً - وكان يستخدم كثيرًا في الطقوس الدينية إن قداسته منشأها إلى حد كبير مشابته للدم في لونه؛ وبهذا اعتبر جوهراً قريباً منه.

الشعر: كان للشعر قدسية كبيرة، وقد دخل كما رأينا في صنع بعض الرموز، وكان الإنسان إذا ما أعار إلى الآخر واحدة من الشورنجا التي يحملها قطع له الثاني شعره المقدس دليلاً على شكره، واعتبر قطع الشعر نفسه عملاً عبادياً يُصطحب بطقوس خاصة، وإذا ما مات البدائي قطع شعره، وحفظ في مكان خاص لا تراه النساء ولا غير المتطهرين.

ولم يكن الدم والشعر هما وحدهما المقدسين، هناك أجزاء من أعضاء الجسد كانت مقدسة أيضاً - غير أنها كانت أقل قدسية من الدم والشعر - وكانت أيضاً تدخل ولها مكان في الطقوس.

ولم تكن القداسة متساوية في جميع أفراد العشيرة، الرجال أكثر قدسية من النساء، والنساء على العموم كانت من العالم غير المقدس، وإذا ما اجتمعت الجماعة التوتمية أي العشيرة أو القبيلة، كان الرجال يقيمون في جانب، والنساء تقيم في جانب آخر منفصل، وكان معسكر الرجال محرماً على النساء، ثم يختلف الرجال أيضاً في القداسة، فالشبان غير المتطهرين أقل قداسة من الرجال، ولا يباح لهم حضور الطقوس، أمّا المقدسون فكان لا يباح لهم ما لا يباح للآخرين من حقوق؛ كأكل الحيوان التوتمي مثلاً.

وينبغي أن نلاحظ أخيراً أن الإنسان في التوتمية لا يعبد الحيوانات أو النبات، ولا يقف موقف المتعبد أمام آلهة،

إذا كانت تلك الحيوانات مقدسة؛ فهو أيضًا مقدس، وقيّمته القدسية لا تقل إطلاقًا عن قيمتها، فهو إذن من هذه الناحية على قدم المساواة مع الحيوان التوتمي، ومن المسلم به أنه في بعض الأحيان كان للحيوان منزلة كبيرة بالنسبة إلى سلم الموجودات المقدسة؛ كان الحيوان يدعى أحيانًا أب أو جد أفراد العشيرة، وهذا كان يدل على مقام عظيم له بالنسبة لأفراد العشيرة، ولكن في أكثر الأحيان كان الحيوان يدعى صديقًا أو أخًا أكبر لزملائه الإنسانيين - وفي نهاية الأمر - كانت العلاقات التي تربط الإنسان بالحيوان هي تمامًا العلاقات التي تصل أفراد أسرة واحدة، وكان يتصور أن المنافع بينهم متبادلة والحب تام، ولكن هذا كله لا يعني علوها عليه في القداسة؛ إن قداسة الاثنين واحدة.

بقيت نقطة أخرى - وهي أن الإنسان كان له نوع من حق الملكية على توتمه، كان تحريم أكل الحيوان أو قتله يباح لغير أفراد العشيرة في بعض الأحيان، خاصة وأن التواتم كانت متعددة.

ولكن كان هذا التحليل لا يباح في كثير من الأحيان إلاّ بأمر شيخ العشيرة - فكان على الأخير إذا أراد صيد حيوان توتمي لعشيرة من العشائر أن يذهب إلى شيخها؛ ويستأذنه في هذه، وفي غالب الأحيان كان يأذن له بذلك، وفي بعض القبائل الأخرى لم يكن يباح إطلاقًا قتل أو صيد الحيوان

التوتمي أو قطع النبات التوتمي.

وفي إيجاز كان لأفراد العشيرة نوع من الملكية على أفراد التوتم نفسه، وكانت هذه الملكية تتسع أحياناً وتضيق أحياناً.

(٦/٣) المذهب الكوني للتوتمية وفكرة الجنس:

هل يمكن أن نرى في التوتمية مذهباً في الوجود يحاول تفسير الكون أو بمعنى أدق: هل التوتمية هي تلك العقائد الخاصة الضيقة التي لا تتناول سوى الرمز التوتمي، والنبات والحيوان الذي تشير إليه الرموز، ثم أفراد العشيرة، إن مجموعة العقائد المتنافرة أو الجزئية لا يمكن أن تكون ديناً بمعنى الكلمة. إن الدين الحقيقي هو ما يحاول الإحاطة بالكون كله - أن يضع تصورًا عامًا له - وتلك هي المحاولة العظمى التي أرادها دوركايم حين أراد أن يجعل من التوتمية مذهباً في الوجود - ديناً يفسر الكون - وهو في هذا يشبه التوتمية بأي دين آخر من الأديان التي قامت بهذا العمل.

١ - القبيلة... هي العالم: إن العشيرة لم تكن إلا جزءاً صغيراً من أجزاء القبيلة، وشعبة من شعبها؛ ولكن ليس معنى هذا أن القبيلة كانت تشمل العشائر والاتحادات فحسب، لم يكن البدائي يعتقد هذا. إن فكرته عن القبيلة أنها العالم كله، وكل الأشياء التي في هذا الكون إنما هي أجزاء أو عناصر مكونة للقبيلة، يقول الأستاذ (Fison): « إن المتوحش في أستراليا الجنوبية يعتبر القبيلة الكبرى العالم كله،

وهو ينتسب إلى أحد أقسامها وكل الأشياء حية أو غير حية - التي تنتظم في نفس المجموعة مثله تمامًا - كل هذه الأشياء هي أجزاء من جسد، هو ذاته عضو منه .»

وعلى هذا - إذا كانت القبيلة تنقسم إلى اتحادين (pphratries)؛ فإن هذين الاتحادين يتقاسمان جميع الموجودات؛ فتنسب نصف الموجودات إلى هذا الاتحاد، والأخرى إلى ذلك بحسب كيفية كل اتحاد، فإذا كان الاتحاد مثلاً أبيض تنسب إليه الأشياء البيضاء، وإذا كان أسود تنسب إليه الأشياء السوداء... إلخ. ثم إن كل اتحاد - كما قلنا - ينقسم إلى عشائر؛ والعشائر تتقاسم بينها الأشياء التي يتكون منها الاتحاد، وهكذا مضى البدائيون في تصنيف الأشياء؛ وقد كتب دوركايم والأستاذ (Mauss) مقالاً من أهم المقالات في هذا الموضوع في مجلة (l'Année Sociologique) (VI de quelques formes primitives de classification) وقد أوردنا في هذه المقالات تقسيمات الأشياء، وتصنيفاتها طبقاً لتقسيم القبيلة إلى اتحادات، ثم إلى عشائر في أستراليا وكذلك نجد هذا التقسيم في أمريكا الشمالية.

نستخلص من هذا أن التوتمية - عند دوركايم - مذهب في الوجود يفسر الكون، ويشرح عناصره المختلفة، ويحاول أن يضع في وحدة متسقة جميع المتباينات التي فيه. وهكذا نرى هذا الاجتماعي العظيم الذي أنكر على

المذهب الحيوي، اعتباره فكرة عبادة النفوس فلسفة البدائي الأول، وحاول أن يسلبه القدرة على التأمل النظري؛ نراه يعود هو نفسه إلى اعتبار التوتمية فلسفة وجودية ينبثق عنها أعمق تفكير إنساني، وبهذا يتردى في النقد الذي وجهه إلى أعدائه.

٢ - النوع والجنس: الدين التوتمي هو دين العشيرة، ثم الاتحاد، ثم القبيلة؛ والقبيلة هي العالم كله، ومن هذا التقسيم انبثقت تلك الفكر المنطقية الممتازة - التي نجدتها في التاريخ - فكرة النوع والجنس - فتلک الأفكار صيغت طبقاً للتكوين الاجتماعي، وتشكلت على أساسه، فأخذت فكرة الجنس من فكرة الاتحاد، وفكرة النوع من فكرة العشيرة، ومن المفهوم أن الناس استطاعوا وضع الأشياء في تقسيمات وأصناف؛ لأنهم هم قسموا وصنفوا أنفسهم من قبل، أو بمعنى أدق إنهم حققوا في تقسيماتهم للأشياء ما حققوه في تقسيماتهم لأنفسهم من قبل، وإذا كان هناك ثمت تقسيم للمسائل يسلسلها في وحدة كاملة، وينظمها طبقاً لخطة موحدة؛ فإن هذا إنما يعود إلى أن التقسيمات الاجتماعية متماسكة ومتضامنة، وتكون وحدة تنتهي إليها القبيلة؛ فوحدة المذاهب الأولى المنطقية ليست إلا ترديدًا لوحدة الجماعة، ومن هنا يصل دور كايم إلى أن مقولات العقل الأساسية كلها هي نتاج المجتمع.

إن أبسط التقسيمات، وأكثرها بدائية لم يأت عفواً. إن

الصور المتشابهة تنتظم، وتندرج في وحدات متشابهة -
 بينما الصور المختلفة والناشزة - تستبعد استبعادًا كاملاً،
 فثمت إحساس تام بالتنسيق، والتصنيف عند البدائي يشبه
 تمامًا ما لدينا من إحساس؛ وإن فكرة الاتحادين وشمولها
 لكافة الموجودات الإنسانية المتعارضة - لتساوي تمامًا -
 فكرة القسمة الثنائية التي قيل إن الإنسانية عرفت بها بعد ذلك
 في عصور متحضرة، كان الاتحادان يتقاسمان الأشياء التي
 يتضح بينهما التعارض المطلق المميز؛ إذا وضعت الأشياء
 البيضاء في قائمة ووضعت أضدادها الأشياء السوداء
 أو نقائضها الأشياء غير البيضاء في قائمة الاتحاد الآخر، إذا
 كانت الشمس في قائمة اتحاد كان القمر والنجوم الليلية في
 قائمة مضادة.

وقد تحققت فكرة تقسيم الأشياء على هذه الصورة في
 أستراليا وخارجها، وعلى العموم كان لابد أن يكون بين
 الاتحادين اختلاف ما في جوهر المسائل أحياناً، وأحياناً أخرى
 في أعراضها، وانتقل هذا التعارض بين الأشياء إلى الأشخاص
 أنفسهم، وظهر التعارض المنطقي بين الأفراد من حيث ميزاتهم
 الاجتماعية: طبقة تعارض، وطبقة تناقض أخرى.

نلاحظ من ناحية أن كلاً من الاتحادين يضم عشائر،
 وكل عشيرة تحتوي أشياء أكثر اتصالاً، وقرباً من الأشياء التي
 يحتويها الاتحاد، وقد يكون من الصعوبة بمكان أن ندرك

تلك السيكلوجية الغامضة التي أملت تلك القوائم المتشابهة أو المتضادة للكائنات؛ غير أن من الثابت أن حدسًا خاصًا وإدراكًا معينًا لما بين الأشياء من تشابه أو اختلاف لعب دورًا مهمًا في تكوين هذه التقسيمات، غير أنه ينبغي أن نميز تمام التمييز بين الإحساس بالمتشابهات وفكرة الجنس، فالجنس هو الإطار الخارجي الذي يكون مضمونه الأشياء التي يدركها الإنسان متشابهة؛ فالمضمون إذن لا يمكن أن يمد نفسه بالإطار الذي يتأقلم فيه، إنه مجموعة معينة من الصور الفردية، قد تغمض أحيانًا وأحيانًا أخرى تتشابك وتختلط، أمّا الإطار - فهو على العكس من ذلك - هو الصورة المحددة، غير أن هذه الصورة المحددة يمكن تطبيقها على عدد غير محدود من الأشياء، سواء كانت مدركة أو غير مدركة حاضرة أو ممكنة؛ فالجنس إذن يصدق على دائرة من الأشياء تتجاوز ما نصل إليه بالتجربة المباشرة - المتشابهة - وثمت حق عند بعض المفكرين في التمييز بين فكرة الصورة النوعية للأشياء وفكرة الجنس.

الصورة النوعية للأشياء هي استحضر غير واضح المعالم في الشعور لتصورات متشابهة وجدت في الشعور في آن واحد؛ أمّا الجنس فهو الرمز المنطقي الذي يدفعنا نحو التمييز بين هذه المتشابهات وغيرها فهو فكرة محددة متسقة، وأهم اختلاف بين الاثنين هو أن الحيوان يستطيع أن يكون الصورة

النوعية، بينما لا يستطيع إطلاقاً أن يفكر بأجناس وأنواع، ففكرة الجنس إذن فكرة إنسانية، ولكن كيف كونها؟ لا بد أن يكون كونها طبقاً لمثال موجود، وهذا المثال غير موجود في النفس، وقد ذهب المنطقة إلى أن كثيراً من الأفكار المنطقية كانت في النفس بشكل أولى (Apriori)، ولكن حل الأمر على هذا الشكل لا يوافق عليه دوركايم ولا المدرسة الاجتماعية الفرنسية، فقد ذهبت هذه المدرسة إلى أن العقلية البدائية؛ هي عقلية ما قبل المنطق (prélogique) ولا يمكن أن تحيط إطلاقاً بما نسميه بديهيات البرهان الأساسية أو قوانين الفكر، وأن كثيراً من الأفكار التي كنا نعتبرها غريزية في باطن الفكر إن هي إلا أفكار مصنوعة.

وإذا كانت قوانين الفكر البديهية مصنوعة - كما قلت - فمن الأولى أن تكون فكرة الجنس - وهي فكرة غير بديهية في المنطق - مصنوعة أيضاً وليست أولية، وإذا لم يكن لها صورة في النفس، فقد كونها الإنسان على صورة الحياة الاجتماعية وعلى مثالها؛ فالجنس مجموعة عقلية، ولكنها محددة تحديداً واضحاً لأشياء تتصل أشد اتصال بروابط باطنية تشبه روابط القرابة، أو بمعنى أدق: الجنس هو مجموعة من الأشياء تتصل مع بعضها بتشابه جوهري لا عرضي تشابهها ينظمها في مجموعة معينة من الأشياء في سلم الكائنات، وهي في تشابهها هذا، تشبه الجماعة الإنسانية، وقد قادتنا

التجربة إلى هذا وأرتنا أن المجموعة الوحيدة التي يتحقق فيها فكرة الجنس هي الجماعة الإنسانية. إن من الممكن أن الأشياء المادية تنتظم بنفسها في مجموعات ومجموعات آلية بدون وحدة داخلية باطنية، ولكن لا في مجموعات يمكننا أن نطلق عليها بثقة كلمة جنس، ولا نستطيع أن نجمع الأشياء في وحدات متجانسة ما لم يكن أمامنا مثال الجماعات الإنسانية وما لم نجعل من الأشياء نفسها أعضاء في الجماعات الإنسانية بحيث يمكننا أن نقول: إن المجموعات والمجاميع المنطقية وتقسيمات هذه وتقسيمات تلك اختلطت وامتزجت في أوائل الحياة اختلاطاً وامتزاجاً عجيبين.

ونلاحظ من ناحية أخرى أن تصنيفاً من التصنيف إنما هو تنظيم للأشياء طبقاً لنظام تدرجي؛ فهناك صفات عليا وصفات سفلى؛ وهناك أقسام عليا وأقسام سفلى، ونحن نلاحظ هذا في الأنواع؛ فالأنواع تتصل بالأجناس وبالصفات التي تحدد هذه الأجناس، ثم إن الأجناس والأنواع تتباين - فهناك جنس عال وهناك جنس سافل - ونوع أعلى ونوع سافل... وهكذا في تدرجها المنطقي المعروف، ولا يمكن للطبيعة و للتقاسيم العقلية البحتة الآلية أن تمدنا بهذه الفكرة. إن المجتمع وحده هو الذي يمدنا بها وفي المجتمع وحده يوجد التمايز؛ فهناك الطبقات العالية والطبقات السافلة، وهناك الطبقات المتشابهة المتساوية،

وهناك المقدس، وهناك غير المقدس؛ فالمجتمع نفسه هو الذي وهبنا مدلولات تلك الألفاظ، وإن تحليلًا دقيقًا لتلك الأفكار ليثبت لنا الأمر بوضوح تام.

وإن النتيجة التي ينتهي إليها دور كايم من تحليله الرائع هي « أن الجماعة هي التي أعطت الخطوط الأولى التي عمل عليها الفكر المنطقي فيها بعد » وتلك الجماعة - كما رأينا - جماعة توتمية تقُدس التوتم وتعبده، وسنرى التحليلات المختلفة للتوتمية الجمعية، ولكن قبل هذا سنلقي نظرة وجيزة على التوتم الفردي والتوتم الجنسي.

(٧/٣) التوتم الفردي والتوتم الجنسي:

قلنا إن التوتم هو توتم العشيرة، ثم توتم الاتحاد، ثم توتم القبيلة؛ وهذه كلها تواتم جمعية عامة مشتركة لا يشارك الفرد فيها إلا من حيث هو عضو في جماعة، ولكن هل معنى هذا أنه ليس ثم توتم خاص للفرد من حيث هو فرد، لا يوجد دين من الأديان - متحضرًا كان أو غير متحضر - يخلو من جانب فردي أو تنعدم فيه العقيدة الخاصة التي يخلو فيها الإنسان إلى نفسه أو بتعبدها في عزله أو يعيش فيها مع إلهه الخاص، هذه ظاهرة مطردة في جميع الأديان، ويبدو أن دور كايم سلم بها وقرر أنها تنطبق على التوتمية فذهب إلى أنه توجد تواتم أخرى خاصة بجانب تواتم غير الشخصية الجمعية، وهي التواتم التي يتجه إليها أول الأمر،

وتكيف حياته العامة.

أمّا هذه التوائم الفردية: فهي خاصة بكل فرد وتعبر عن شخصيته؛ هي تقرير للعبادة من وجهة جزئية.

وقد أثبتت الأبحاث الأنثروبولوجية - أن لكل فرد في بعض القبائل الأسترالية، وفي معظم المجمعات الهندية في أمريكا الشمالية - علاقة بشيء معين، علاقة تشبه علاقة العشيرة بتوتّمها، وهذا الشيء يكون جمادًا في بعض الأحيان وفي غالب الأحيان يكون حيوانًا، وهناك حالات يكون فيها هذا الشيء جزءًا معينًا من الكائن الحي، الرأس أو الأقدام أو الكبد، وكل هذه تقوم بما يقوم به الكائن الحي كله، ويشعر البدائي نحوها بما يشعر به نحو هذا الكائن تمامًا.

والصلة بين الفرد وهذا الشيء تشبه إلى حدّ كبير الصلة بين عضو العشيرة وتوتّمها، فاسم التوتّم الفردي يطلق على الشخص بجانب إطلاق اسم توتّم العشيرة عليه. إنه طابع الفرد الخاص الذي يميزه عن اسم العشيرة العام، وقد ذهب دوركايم إلى أن هذه الحقيقة لم تثبت إلا في عدد من المجتمعات، غير أنه من المحتمل أن تكون عامة؛ إذ إن هناك - كما سيتبين بعد قليل - تشابهًا كاملاً في طبيعة كل من الشيء والفرد، والتشابه في الطبيعة يتضمن تشابهًا في الاسم، ولهذا الاسم الأول - أو لهذا الاسم العلم صفة دينية - وهو يستخدم في الحفلات الدينية المهمة ولا ينطق

به في الظروف العادية للحياة غير المقدسة، وكثيراً ما كان يحدث أن كلمة من كلمات اللغة العامية التي تستخدم لتحديد الشيء وتعيينه يتناولها تغيير أكثر أو أقل لكي يمكن استخدامها هذا الاستخدام الجزئي، والسبب في هذا أن ألفاظ اللغة العادية لا تلفظ خلال الحياة الدينية وليس لها أي محل فيها، لا من ناحية العقائد وما ترمز إليه في فكر البدائي، ولا من ناحية الطقوس وما يزاوّل فيها، وهذا الاسم كان مزدوجاً في المجتمعات الهندية الأمريكية، إنه رمز للشخص الذي يتعلق به من ناحية، وهو تصور للشيء الذي يعنيه هذا الاسم، وكانت القبائل المختلفة - كقبائل (Les Hurons et Les Algonkins) - ترسم صورته على أجسادها وينقشونه على أسلحتها، ويحفرونه على البيوت وعلى المغاور، شأنه في ذلك شأن التوتم الجمعي للعشيرة، كان يستعمل كعلاقة ودليل على الملكية الفردية، وإن من الممكن أن نرى في هذا التوتم الفردي أول دليل على منشأ الملكية الفردية ووجودها في باطن الإنسانية الأولى.

أمّا العلائق بين الإنسان وبين الحيوان التوتمي الفردي فقوية إلى أقصى حدٍّ ممكن، يشارك الإنسان في طبيعة الحيوان وله صفاته كما أن له نقائصه، فمثلاً - من يشارك في طبيعة الصقر يمتلك هبات متعددة له القوة، وأن يرى المستقبل من بعيد، ومن يحمل اسم الدب يشارك أيضاً في طبيعته

يتعرض للقتل في المعارك؛ لأن الدب بطيء وثقيل، ومن السهولة بمكان اقتناصه وإذا كان الحيوان محتقراً؛ فالإنسان الذي يشاركه اسمه يحتقر هو أيضاً. إن الصلة بين الاثنين - صلة قرابة كاملة هو هو بحيث إنه في بعض الظروف - وخاصة في وقت التعرض للأخطار - يمكن للإنسان أن يأخذ صورة الحيوان - وبالتالي يعتبر الحيوان صورة من الإنسان يعتبر ذاته الأخرى.

إن الارتباط بينهما من القوة بحيث إن مصير كل منهما يعتبر واحداً بينهما تضامن وتماسك مطلق، لا شيء يلحق بواحد منهما إلا ويلحق بالآخر أو على الأقل يترك أثراً فعالاً نفاذاً إلى أقصى حد ممكن إذا ما مات الحيوان هددت حياة الإنسان ولا يمكن أن يقتله أو أن يتناول لحمه. إن التحريم الذي رأيناه في توتم العشيرة يتناوله التخفيف والاعتدال، بحيث يباح أكله واستخدامه لا يتم هنا.

والحيوان - من جهته - يحمي الإنسان ويقيه كثيراً من الأخطار، ويمهد له وسائل تفاديها، ولما كانت له قدرة قوية عجيبة، فإنه ينقلها إلى صديقه أو إلى صورته الإنسانية، وما يتردد في نفس البدائي من وثوق تام في قدرة حامية يجعله غير متهيّب في اقتحام الأخطار، ومعاداة كثير من القوى الطبيعة - والإنسان من ناحيته - يؤثر في الحيوان ويصدر إليه أوامره، كأن يأمره أحياناً أن يبعد عن سفينته شر الحيتان

فلا تهاجم مركبه، أو يطلب منه أن يسهل له صيد بعض الحيوانات... إلخ.

ويلاحظ من طبيعة هذه العلاقات أن هذا الشيء الذي يتخذه الإنسان رمزاً له ليس إلا فرداً، ليس هو صنفاً على الإطلاق، ولا يمكن أن يعتبر الإنسان نوعاً من الأنواع صورة منه، وقد يكون هذا الشيء - هذه الشجرة المعينة أو هذا الحجر المعين... إلخ، ومن المؤكد أن الإنسان إذا ما اتخذ حيواناً اسماً له، وجعل وجود هذا الحيوان وجوده، وموت هذا الحيوان موته، لا يقصد من هذا النوع كله في كل لحظة؛ بل في كل دقيقة يموت أفراد من هذا الحيوان، وحينئذ لا تستقر حياة الأفراد أي استقرار، فالثابت إذن أن الإنسان اتخذ اسماً لحيوان واحد بالذات - حقاً - إن البدائي لم يستطع أن يتفهم الفرد بعيداً عن نوعه؛ فالرباط الذي يربطه بواحد منهم يمتد إلى الآخرين ويختلط بهم، ومن هنا كان النوع كله مقدساً ويبدو أن دوركايم لا ينكر هذا وإلا تناقض مع مذهبه، على أن فكرة التوتم الفردي لا يمكن إنكارها في المجتمعات البدائية.

وهذا الكائن الخاص يسمى بأسماء متعددة في مختلف القبائل يسمى (naghal) عند هنود المكسيك، (Manitou) عند قبائل (Les Algonkino) ويسمى (Akki) عند (Les Hurons) و (snam) عند (Salish). ولأهمية العقائد والعبادات

التي تتجه وتتشعب عن هذا الشيء الفردي عند هنود أمريكا الشمالية الحمر، أطلق على عبادة هذا التوتم الفردي اسم (nagnatisme) أو (manitouisme) ولا يوافق دوركايم على إطلاق اسم خاص على هذه العبادة، ويرى أن في هذا جهلاً لما بينها وبين التوتمية من علائق. إن مبادئ هذه التوتمية الفردية هي مبادئ توتمية العشيرة. وتتفق الاثنان في الاعتقاد في تلك الروابط الحيوية التي توجد بين الأشياء والناس. وإن للأولى قوى خاصة يستفيد منها حلفاؤه من البشر. وتتفق العقيدتان أيضاً في أنها تهب الإنسان اسم الشيء الذي يرتبط به واعتبار هذا الاسم رمزاً له. التوتم حامى العشيرة، كما أن توتم الفرد حاميه أيضاً. بين الاثنان إذن تطابق كبير. وهذا ما دعا فريزر إلى إطلاق اسم التوتمية الفردية على عبادة التوتم الفردي. وفسرها بأنها العبادة التي يتجه بها الفرد نحو حاميه. ومن الثابت أيضاً - أنتروبولوجيًا - أن البدائي كثيراً ما كان يطلق على توتم العشيرة وتوتم الفرد اسماً واحداً.

لا يوافق تيلور و Powell على هذا ويطلقان على كل واحد منها اسماً مختلفاً عن الآخر. وكان تيلور على الخصوص يرى أن التوتم الجمعي ليس إلا اسماً. علاقة عامة جمعية بدون أن تكون لها أية صفة دينية. لم يوافق دوركايم على هذا، إن مذهبه يقوم على دينية توتمية العشيرة، وإن

هذه الدينية أكثر بكثير من دينية توتمية الفرد، هي أصلها ومنشأها.

على أنه إذا كانت العلائق بين التوتمية الفردية والتوتمية الجمعية قوية. فإن الاختلافات بينهما كبيرة. ترى العشيرة أنها انحدرت من سلالة الحيوان أو النبات التي تستخدمه توتماً لها، بينما لا يرى الفرد بينه وبين توتمه الفردي أية علاقة سلالية. فليس التوتم سلفاً له، ولم ينحدر منه الإنسان. إنه مجرد صديق وحام، بينهما علائق محبة، وارتباط، ولكنه ليس أباً على الإطلاق. إنه يكتسب فضائله ويستفيد منها - غير أنه ليس من دمه - وليس هذا هو الخلاف الوحيد بين التوتمين، بل هناك اختلاف آخر كبير. إن أفراد العشيرة يسمحون لجيرانهم من العشائر الأخرى أن تأكل من الحيوان الذي تحمل اسمه، بشرط أن تراعي في ذبحه وأكله الطقوس الضرورية. وعلى العكس من هذا التوتم الفردي، كان الفرد لا يبيع أكله، أو إيذائه، وكانت هذه الإباحة عنده تتناول النوع كله، وكان الفرد مكلفاً بالدفاع عن هذا الحيوان، خاصة إذا كان مصير الإنسان مرتبطاً بمصير الحيوان، وحياته وموته متوقفان على حياة الحيوان وموته. ومن المحتمل أن الحيوان الفردي الذي يتخذه الفرد توتماً، لم يكن من النوع الذي يؤكل. ليس لدينا أخبار مؤكدة عن هذا، وإن كان هذا هو الأقرب إلى الصواب، وإلا سادت

الحياة البدائية تحريمات ونواه تمتد إلى كل أنواع الحيوانات إذا ما اختلفت التوائم الفردية.

ويختلف التوتمان - الجمعي والفردى - اختلافاً آخر مهمًا فى طريقة اكتساب كل منهما.

إن التوتم الجمعى وراثى يكتسبه الفرد منذ الولادة بدون تدخل ما لإرادة الناس، ويرث الطفل منذ ولادته التوتم، إما من الأم وإما من الأب؛ والتوائم الأموية كانت أكثر انتشارًا، أما التوتم الفردى فكان يكتسب بفعل خاص متحرر عن العشيرة أو بمعنى أدق ليس ثمت داع اجتماعى عام يلزمه بنوع معين من التوتم، إنما يخضع اختيار الفرد له للفرد نفسه، أما كيفية اختياره لهذا التوتم، فقد ذكر لها وصف غريب عند هنود أمريكا ملخصه: أنه حين يصل الإنسان إلى طور البلوغ ويقرب من وقت التطهير ليدخل فى الحياة الدينية، يعتزل فى مكان منفرد، فى غابة مثلاً، وخلال المدة التى يقضيها فى هذا المكان يخضع لسلسلة من التمرينات، والعمليات القاسية المخالفة للطبيعة، ويقوم بطقوس شديدة مختلفة، وتتوالى عليه تلك العمليات المختلفة العنيفة من صيام ورقص وصياح... إلخ؛ وفى هذه المدة التى تتراوح مدتها بين أيام وأعوام يصيبه التوحد بطابع عجيب، ويحلم أحلامًا شديدة، وتطرأ عليه هلوسات - مختلفة الأشكال، فى هذا الوقت من العزلة والتوحد والضعف - وهو يستعد

للانتظام في حياة الجماعة والعيش عيشًا متماسكًا متضامنًا - يختار حيوانًا أو شجرة أو حجرًا، يستمد منها العون، ويجعلها حاميه أو صديقه أو جزءًا منه، وكثيرًا ما كان يستهدي حلمًا غريبًا من أحلامه أو هلوسة غامضة من هلوساته لتعين هذا التوتم الفردي، يتخيل أنه ساعده مرة من المرات أو أعانه في يوم من الأيام، أو قام بحماية السائل المقدس الذي يتناوله شرابًا له، كان له - في إيجاز - فضل كبير في معاونته على التطهير استعدادًا للدخول في حياة العشيرة الدينية.

وهذه العملية نادرًا ما طبقت في أستراليا، ومع ذلك فقد وجدت أمثلة قليلة، كان سحرة (Kurnai) يرون في أحلامهم تواتهم الفردية تلهمهم الأخبار، وتعتقد بعض القبائل الأخرى أن الرجل العجوز إذا ما حلم بشيء أثناء الليل، كان هذا الشيء التوتم الفردي لأول شخص يقابله في اليوم التالي، ولكن هذه الطريقة ستؤدي إلى أن اختيار التواتم الفردية قائم على مصادفة وعرض مطلقين، وتلك حالات فردية قليلة؛ أما الطريقة المتبعة فكانت المذكورة آنفًا، على أن هذه العملية - كما قلنا - قليلة في أستراليا، ثم إن التوتم الفردي في أستراليا لم يكن يفرضه الشخص على نفسه في أغلب الأحيان إنما كان يفرضه عليه شخص آخر منذ ولادته أو إبان وقت التطهير والاستعداد للدخول في الحياة الدينية للقبيلة، وكان الأب على الخصوص يقوم بهذا العمل،

وأحياناً شخصية ممتازة من شخصيات العشيرة لها سلطات عليا، وأحياناً كان رجلاً عجوزاً أو سامياً، وكان التوتم أحياناً ينقل من الأب إلى الابن أو من العم إلى ابن أخيه وتقام الحفلات لتحقيق هذه الغاية، وقد أورد علماء الأجناس وصفاً مشيراً لكثير من تلك الحفلات.

وليس التوتم الفردي مكتسباً فحسب - أي أنه لا يفرض من خارج - بل إنه ليس إجبارياً لا تفرضه قوة مجبرة؛ فهناك في أستراليا عدد كبير من القبائل لا تعرف على الإطلاق هذا التوتم الفردي، وبعض القبائل الأخرى لا يعرف عندها إلا لدى بعض السحرة؛ بينما لا توجد توائم فردية لأغلب أفراد القبيلة، وكثير من رجال العشيرة لا يعتبرونه ضرورة وإنما يعتبرونه ميزة ما أو نوعاً من الترف من الخير الحصول عليه، ولكن لا ضرر على الإطلاق من عدم وجوده، وليس من المحتم أن يكتفي الإنسان بتوتم واحد إن أراد أعظم حماية، فعليه أن يبحث عن عدد من التوائم الفردية وإذا ما أصابه التوتم الفردي بضرر فيستطيع أن يتركه إلى توتم آخر. ولكن إذا كانت للإنسان الحرية في أن يتخذ توتما فردياً أو لا يتخذ، فالتوتم الفردي قوة على البقاء أكثر من توتم العشيرة، وقد وجد بعض الباحثين جماعة من البدائيين درجوا قليلاً في مدارج الرقي، وأنكروا أغلب عقائد أسلافهم إلا أنهم احتفظوا بفكرة التوتم الفردي احتفاظاً عجيباً، وألفوا

علاقاتهم معه إلفاً واضحاً.

التوتم الجنسي: التوتم الجنسي صورة متوسطة بين التوتم الجمعي والتوتم الفردي ونحن لا نراه إلا في أستراليا ولدى عدد قليل من القبائل، وقد ذهب (Mathews) إلى أنه رآه في كل النواحي الأسترالية التي زارها غير أنه لم يؤيد كلامه هذا ببراكين وحجج مؤكدة.

يكون رجال القبيلة من ناحية ونساء القبيلة من ناحية أخرى - في أي عشيرة من العشائر التي تنتسب إلى هذه القبيلة - مجتمعين متميزين ومنفصلين، وكل واحد من هذين القسمين الجنسيين يعتقد أنه مرتبط بروابط دينية بحيوان معين يختلف عن حيوان الجنس الآخر، يعتبر الرجال أنفسهم إخواناً له، والنساء أخوات له، وكل جنس يرى في الحيوان الذي يشاركه اسمه حاميه، ويقدم إليه أكبر أنواع الإجلال والتقديس، ويشعر نحوه بأعظم الاحترام وكان من المحرم قتله أو أكله.

ويحتل هذا الحيوان الحامي - بالنسبة للمجتمع الجنسي - نفس المكانة التي يحتلها توتم العشيرة بالنسبة للعشيرة، وهو يشبهها في أنه توتم جمعي يتعلق به بدون تمييز جميع أفراد الجنس المتعلق به، ويشبه توتم العشيرة في أن أفراد الجنس ينحدرون منه، فهو سلفهم وهو صانعهم.

ومن ناحية أخرى إن هذا التوتم الجنسي يقترب من التوتم

الفردى؛ ذلك أن كل فرد من أفراد الجنس يرتبط شخصيًا مع فرد معين من النوع الحيوانى المطابق له، وحياتهما مرتبطة تمام الارتباط، وموت أحدهما يؤدي إلى موت الآخر؛ ولهذا السبب لا يحترم الفرد توتمه الجنسي فقط إنما يرغم أعضاء الجنس الآخر على احترامه كذلك، والإخلال بهذا يؤدي إلى نزاع كبير بين الرجال والنساء، والسبب في نشأة هذه التوائم هو ازدهار الروح القبلي، ومحاولة القبيلة ابتلاع أجزائها الصغيرة من اتحادات وعشائر، فصورت الإنسان منحدرًا من نوعين - مذكر ومؤنث - فهذه التوائم قبلية هي خطوة كبرى نحو تحضر وتقدم.

(٨/٣) التوتمية أقدم الديانات:

ذهب دوركايم إلى أن جميع العقائد التي عرضها في توضيحه لفكرة التوتمية هي عقائد دينية، إنها تتضمن تقسيم الأشياء إلى مقدس وغير مقدس - حقًا - إنه لم يذكر فيها ما تعود به الباحثون في أصل الأديان من موجودات روحية - كالنفوس والقرائن والأشخاص الإلهية - وهذا ما دعا كثير من الباحثين إلى أن ينكروا دينية التوتمية - في هذا خطأ شديد عند دوركايم - إن هؤلاء الباحثين لم يفهموا فهمًا واضحًا معنى الظاهرة الدينية. إن التوتمية هي أقدم الأديان إطلاقًا، إنها متصلة أوثق اتصال بالتكوين الاجتماعى للعشائر - أي بالتكوين الاجتماعى الذي تكون العشيرة

أساسه، ونحن لا يمكننا أن نحدده فحسب بأن التوتم لا يقوم بعمله ولا يتضح إلا في العشيرة. إن دور كايم يذهب إلى أن العشيرة - في أبسط صورها - وهي الصورة الأسترالية، لا يمكن أن توجد بدون التوتم. إن أفراد العشيرة لا يجتمعون ولا يتصلون ولا يكونون عشيرة على أساس المعاشرة أو السكنى أو الدم؛ ذلك لأنهم ليسوا بالضرورة يعيشون في مكان واحد أو من عصب واحد؛ إنما قد يكونون متفرقين في نطاق القبيلة، فوحدتهم إنما تأتي لاشتراكهم في اسم أو في رمز، أو بما لهم من نفس العلاقات بمجموعة معينة من الأشياء، أو بمعنى أدق من أنهم يزاولون عبادة توتمية واحدة؛ فالتوتمية والعشيرة يمتزجان امتزاجًا تامًا ولا توجد واحدة بدون الأخرى، ومن المعلوم أن التكوين الاجتماعي على أساس العشائر هو أبسط نظام اجتماعي، ولم يكتشف نظام آخر أقدم منه إلى الآن، وعلى هذا فالتوتمية التي تتصل بهذا النظام أوثق اتصال هي أقدم دين من الأديان.

ولم يوافق جماعة من مفكري العلماء على هذا الرأي وحاول كل منهم أن يبين تشعب التوتمية عن دين من الأديان الأخرى - وانقسموا في ذلك قسمين.

القسم الأول وعلى رأسه (Tylor & Wilken): يرى أن التوتمية صورة جزئية من عبادة الأسلاف، أما كيف تشعبت هذه الصورة الجزئية عن الصورة العامة للدين؟ يجيب تيلور

بأن فكرة تناسخ الأرواح كانت المعبر الذي انتقل عليه الدين من فكرة عبادة الأسلاف إلى التوهمية، كان الناس يعتقدون في مبدأ الإنسانية أن نفوس الموتى لا تستمر طليقة غير متجسدة أو متحيزة في جسم إنساني، إنما تعود من جديد لتقمص جسمًا؛ حيًا ومن ناحية ثانية - إذا كانت سيكلوجية الأجناس البدائية لا تضع أي تمييز محدد بين الإنسانية والنفوس الحيوانية - فإنه لم يستعص عليها أن تقبل تقمص النفس الإنسانية وتناسخها في جسد حيوان من الحيوانات، وقد أورد تيلور في كتابه: (primitive Civilisation) عددًا من الحالات التي تثبت هذه الفكرة، تقمصت النفس الإنسانية الحيوان؛ فانتقلت القداسة الدينية التي كان يوحى بها السلف إلى الحيوان أو النبات وامتزجت به ومن ثم أصبح الحيوان شيئًا مقدسًا موضوع عبادة أصبح توتماً.

وقد قدم (Wilken) حالات كثيرة توصل إليها - خلال أبحاثه في أرخبيل الملايو - تثبت أن العقائد التوهمية نشأت على هذه الصورة، ففي جاوه وسومطرة قدست التماسيح، واعتبرها البدائيون حماة لهم؛ ولذلك حرم قتلهم وقدمت إليهم القرابين، أما سبب هذه العبادة فهو أن الأسلاف قد تقمصت فيها، ويعتبر ملايو الفلبين التماسيح جدهم الأكبر وكذلك قبائل (Les Bantous) في أواسط أفريقيا، وفي ميلانيزيا كثيرًا ما يعلن الأفراد الموهوبون الكبار في القبائل

بأنهم سيتقمصون في حيوان أو نبات معين، وحينئذ يصبح هذا الحيوان أو هذا النبات شيئًا مقدسًا لجميع أفراد الأسرة. والنتيجة التي ينتهي إليها أصحاب هذا المذهب أن التوتمية مسبوقة بدين آخر أو بمعنى أدق هي صورة جزئية لدين أكثر تعقيدًا.

١ - يرد دوركايم على أصحاب هذا المذهب بأن كل تلك الحقائق التي يستند عليها المذهب قد وجدت لدى أُمم متقدمة في الحضارة نسبيًا، فقد تجاوزت دور التوتمية البحت فنجد فيها أسرًا وعشائر توتمية، قد يكون فيها أثر من آثار التوتمية، ولكنها ليست توتمية بحتة ثم إننا أيضًا لا نجد صور التوتمية في جاوه أو في سومطرة أو في ميلانيزيا إنما نجدها في أستراليا، ونحن لا نجد في أستراليا لا عبادة الأسلاف ولا تناسخ الأرواح ولا فكرة التقمص هذه - إنهم كانوا يعتقدون في نوع من التناسخ - كان أبطال الميتولوجيا ومؤسسو العشيرة يتناسخون بشكل راتب، وهذا التناسخ كان يتحقق في أجسام إنسانية فقط، وكانت كل ولادة في العشيرة هي نتيجة لإحدى هذه التناسخات ولكن لا نجد في أي مجتمع أسترالي فكرة التناسخ من الإنسان إلى الحيوان، ولم يعبد الحيوان على الإطلاق؛ لأن في باطنه نفسًا إنسانية.

٢ - يرى دوركايم أن فكرة التناسخ لا يمكن أن تتحقق إلا على أساس من التوتمية. إن النفس الإنسانية لا يمكن أن

تنتقل من الجسم الإنساني إلى الجسم الحيواني ما لم تتحد طبيعة كل واحد من الجسمية والتوتمية تنادي بهذا، إنها تعمل على توحيد الطبيعتين الإنسانية والحيوانية أو النباتية، فإذا ما تم هذا أصبح من الممكن تحقيق فكرة التناسخ، أما قبل ذلك فمتعذر تحقيق الفكرة تمامًا، فالتناسخ نشأ عن التوتمية لا هي التي نشأت عنه، وقد ذهب تيلور إلى أن الإنسان البدائي قد استرعى انتباهه كثيرًا من التشابهات الكثيرة بينه وبين الحيوان سواء من الناحية الخلقية أو من الناحية السيكلوجية، وكان يطلق على بعض الرجال أسماء حيوانية كالأسد أو الذئب أو الثعلب أو الغزالة أو القطاة إذا فعل هذا فإنه يفعله لاعتقاده أنه يصور معاني إنسانية مختلفة بصور حيوانية أو مغروسة في أساس الطبيعة الإنسانية، ويرد دوركايم على هذا بأن البدائي يرى حقًا هذه التشابهات غير أنه يلمحها باهتة وغامضة ويعتقد أنها شاذة، أما ما يسترعي انتباهه فهو مشابهته لآبائه وأصحابه لا لنبات أو حيوان، ولا يمكن لهذه التشابهات أن تضع أساسًا لدين.

وقد ذهب (Wundt) فنت أيضًا إلى رأي (Tylor) في جوهره، وإن كان يختلف معه في تفسير العلاقة العجيبة بين الإنسان والحيوان. إن الذي أوحى بهذه العلاقة هو منظر تحلل الجثة. إن الدود يخرج بعد وقت معين منها، ومن هنا نشأ الاعتقاد بأن النفس خرجت مع الدود وتقمصت فيه

والدود ثم الزواحف على العموم كالحيات وغيرها كانت أولى الحيوانات المقدسة - وأولى الحيوانات التوتمية، ثم انتقلت القداسة فيما بعد إلى بقية الحيوانات والنباتات والجمادات؛ ويؤكد فنت أن الزواحف عامة كانت أكثر التوائم انتشارًا، ويستنتج من ذلك أن هذه الحيوانات أكثرها بدائية، غير أن فنت لم يثبت رأيه إثباتًا علميًا، ولم يذكر أي حقيقة تؤيده وإن قوائم التوائم سواء في أستراليا أو في أمريكا لا تذكر أن توتما بعينه كانت له أهمية أكثر من الآخرين كانت التوائم تختلف من إقليم لآخر تبعًا لحيوانات البلاد الخاصة أو نباتاتها المعين.

٣ - إن هذه النظرية تقوم على خطأ أساسي. إن التوتمية عند تيلور وفنت صورة جزئية من عبادة الحيوانات يقول (Tylor): كانت بعض الحيوانات تعبد أحيانًا لأنه كان ينظر إليها على أنها تجسد نفس الأسلاف الإلهية ويكون؛ هذا الاعتقاد نوعًا من الصلة بين عبادة النفوس وعبادة الحيوانات. وكذلك ذهب فنت إلى اعتبار التوتمية جزءًا من عبادة الحيوانات، ولكننا قد رأينا أن التوتمية - عند دوركايم - ليست عبادة الحيوانات إطلاقًا. إن دوركايم نبه كثيرًا بأن هناك فرقًا بين الاثنين، إن الحيوان لا يعبد إطلاقًا في التوتمية. إن الإنسان يساويه تمام المساواة ولا يقف إطلاقًا أمامه موقف العابد أمام الله، ثم إذا كانت النفس المقدسة تذهب فتتقمص

جسدًا حيوانيًا؛ فكيف يسمح أفراد العشيرة لغيرها من العشائر بأكل هذا الحيوان، وإباحة الأكل كان يطلق في حالات كثيرة. إن الإنسان في التوتمية لا يتجه بعبادته إلى الحيوان التوتمي أو النبات التوتمي إنما يتجه إلى الرمز.

القسم الثاني من العلماء: وأهم هؤلاء العلماء جفونز (Jevons) ويرد جفونز التوتمية إلى عبادة الطبيعة، وملخص رأيه: أدهشت الظواهر الطبيعة الإنسان الأول وأخافته بما فيها من تقلبات وعدم انتظام في كثير من الأحيان فلكي يتقي غضبها وانتقامها رأى أن يحالفها أو أن يحالف بعضها وبهذا يضمن معاونتها وليست هناك في مجرى التاريخ علاقة وارتباطاً أقوى من القرابة، فأعضاء العشيرة الواحدة إنما يتعاونون لأنهم أقرباء أو لأنهم يعتبرون بعضهم بعضاً سواء، وهكذا فعل البدائيون مع القوى غير الطبيعية، ولما كانت الذاتية أو الشخصية المفردة غير معروفة في ذلك الوقت، فقد تعاقدت العشيرة نفسها على هذه القرابة، ولم تتعاقد مع فرد من أفراد النوع، وإنما مع النوع الطبيعي كله، ذلك أن الإنسان يفكر في العالم كما يفكر في نفسه، فإذا كان لا يدرك نفسه أو ذاته مستقلة عن عشيرته فإنه لا يستطيع أن يدرك شيئاً من الأشياء منفصلاً عن نوعه، وإذن فإن نوع الأشياء الذي ترتبط به عشيرة؛ من العشائر بروابط القرابة إنما هو توتم.

يرد دوركايم على هذا بأن التوتمية تتضمن حقيقة ارتباطاً أو صلة قوية بين عشيرة وبين نوع معين من الأشياء و (Jevons) جعل هذه الصلة تعاقدًا مقصودًا - تقوم به العشيرة - وهي شاعرة به وبالغاية التي إليها يؤدي وهذا ما لا يشبه التاريخ. إن الدين لم يكن إطلاقاً عملاً من أعمال الإرادة، وتتحكم فيه الصناعة إنما هو شيء بسيط ينشأ نشأة طبيعة من قلب العشيرة، أو بمعنى آخر من قلب الجماعة.

ثم إذا كان (Jevons) يرى أن الإنسان يتعاقد مع الطبيعة لكي يأمن غضبها، فإن من الواجب عليه أن يتعاقد مع أقوى القوى الكونية، تلك التي تكون حمايتها له ورضاءها عنه وغضبها منه أقوى وأشد، ولكن إن القوى التي نرى الإنسان الأول متصلاً بها ومرتبطة؛ هي قوى ضئيلة لا أثر للقوى الكبرى فيها، وينبغي أيضاً أن تكون متعددة لكي تتعاقد العشيرة مع أكبر عدد ممكن من القوى العليا، وقد رأينا أن العشيرة تكتفي بتوتم واحد تاركة للعشائر الأخرى الحرية الكاملة في اختيار أي توتم آخر، ولا تحاول إطلاقاً أن تتجاوز توتمها إلى توتم غيرها فلم يكن ثمت تعدد في التوتم.

وفي كل هذا نقض لمذهب جفونز لم ينجح بتلر من ناحية، وجفونز من ناحية أخرى في إرجاع التوتمية إلى دين آخر؛ فثبت ثبوتاً قطعياً لدوركايم أن التوتمية أقدم دين عرفته الإنسانية.

(٩/٣) أساس التوتمية، أو المانا التوتمية - وفكرة القوة: تقدس التوتمية - كما رأينا - الرموز - ثم التوتم - الحيوان أو النبات - ثم أفراد العشيرة وتشيع القداسة في كل هذه العناصر - بشكل متساوٍ أحياناً، وبشكل غير متساوٍ في أحيان أخرى، غير أننا لا يمكننا أن نقول إن لإحدى هذه العناصر أي ميزة دينية خاصة على الآخر. إذن ما هي علة العواطف والأحاسيس المتشابهة التي توحى بها قدسية تلك الكائنات المختلفة في نفس المريد؛ إن علتها مبدأ منبث بشكل عام وبدون أدنى تمايز في الرموز التوتمية، وفي أفراد العشيرة، وفي النوع التوتمي وإن العبادة التي يمارسها البدائي إنما تتجه نحو هذا المبدأ وحده، التوتمية - في واقع الأمر - ليست هي الدين الذي يقدر هذه الحيوانات أو هؤلاء الناس أو تلك الصور، إنها نوع من القوى العامة غير المشخصة. إنها توجد في كل هاتيك الموجودات بدون أن تختلط بواحد منها ولا واحد من هؤلاء يمتلكها جميعها، وكل واحد منهم يتشارك فيها. إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية التي تحل فيها، ثم إنها سابقة عليهم في الوجود، وباقية بعدهم، يموت الأفراد، وتتعاقب الأجيال، وهذه القوة باقية حاضرة على الدوام - حية شبيهة بذاتها - لا تغير فيها، ولا تبدل ولا اختلاف؛ تهب الحياة للكائنات الموجودة كما وهبت كائنات الماضي، كما ستهب كائنات المستقبل، إنه

الإله الذي تتجه كل عبادة توتمية إليه بالتقديس، والتبجيل ولكنه إله غير مشخص، لا اسم له ولا تاريخ، يفيض على العالم، ويثبت في عدد غير محدود من الأشياء.

إن هذه القوة العامة المنبثة غير المشخصة لا تناول فحسب النوع التوتمي، وأفراد العشيرة؛ والرموز إنما تمتد دائرة فعلها إلى أفق أوسع من هذا، كل ما في العشيرة، ويتصل بالتوتم، يشيع فيه هذا المبدأ. إن لها صفة دينية ما، ما دام البعض منها يتناوله التحريم والنهي، والبعض منها له وظائف معينة في الطقوس الدينية، فهو لا يختلف إذن في طبيعته عن الأشياء التي تتصل بالتوتم - إنه يتصل بالضرورة بنفس المبدأ. إن الإله التوتمي - إن صح هذا التعبير - يشيع فيها كما يشيع في كائنات العالم المقدس.

لكن الأسترالي لم يستطع أن يفهم التوتمية في صورتها المجردة إنه أدركها في صورة أنواع حيوانية أو نباتية أو بمعنى أدق في صورة شيء حسي، فالتوتم ليس إلا الصورة المادية، وهذه الصورة المادية تستحضر للمخيلة هذا الجوهر المادي، هذه القوة أو الطاقة المنبثة خلال الموجودات المتباينة، وهذه الطاقة هي وحدها التي تتجه إليها العبادة. إن البدائي في عشيرة من العشائر لا يستطيع إطلاقاً أن يتبين له أن بينه وبين التوتم علاقات خارجية عرضية. إن هناك مبدأً عامًا مركزاً في أفراد العشيرة، وفي الحيوان التوتمي، هذا المبدأ هو الشيء

الحقيقي المقدس إنه جوهر الحياة ومبدأها.

هذا المبدأ إذن هو موضوع العبادة الحقيقي - كما قلنا - وليس هذا المبدأ قوة فحسب إنه قوة فعالة قوة مادية تنتج بشكل آلي النتائج الطبيعية في الكون إنساناً أو غير إنسان، قوة سيالة كهربائية، تنتج الموت كما تنتج الحياة، إذا ما فاضت على كائن لم يتكيف لقبولها ولم يتهيأ لها قضت عليه أظفح قضاء؛ وأمّا في غير الإنسان فإنها أيضاً المبدأ الحيوي للأشياء، وفي إيجاز تقوم عليها الحياة الكلية بما هي كلية.

وهذا المبدأ مبدأ أخلاقي أيضاً. إن البدائي يقوم بالعبادات؛ لأن أسلافه قامت بها من قبل، ليست هناك قوة مادية ترغمه على عمل من الأعمال، إنما يفعلها لأن الأخلاق العامة ترغمه عليها - ثمت أمر جازم حاسم يطبعه المتوحش - وهو يشعر بأنه يقوم بواجب من الواجبات، ولم يكن الخوف وحده هو الذي يدفعه نحو هذا إنما ما يكنه من احترام نحو الموجودات المقدسة، فالتوتم إذن هو منبع الحياة الأخلاقية للعشيرة؛ فهو قوة أخلاقية بجانب قوته المادية، وقد كونت فكرة المبدأ العام المنبث في جميع الكائنات والذي هو في الحقيقة أساس التوتمية، كوّن هذا المبدأ فكرة الألوهية فيما بعد، والله في جميع الأديان ليس إلا هذا المبدأ العجيب الذي وضعت التوتمية في مبدأ الإنسانية واهب الحياة الطبيعية والحياة الأخلاقية - والصلة واضحة إلي أكبر حد بين الاثنين.

وقد ظهر هذا المبدأ في صور متعددة غير أن أهم صورة له وأصح هي المانا؛ وقد اكتشف (Cordington) هذه المانا - كما قلنا من قبل - في ميلانيزيا، وأدخلها في نطاق الإنتولوجيا، وقد حددها بعبارته الآتية: « يعتقد الميلانيزيون في وجود قوى متميزة عن كل قوة مادية تميزًا تامًا، وهذه القوة تتشكل بكل الأشكال - إمّا للخير وإمّا للشر - ويكون للإنسان أكبر الميزات إذا ما كانت في متناول يده وتحت سيطرته » هذه القوة هي المانا... إنها قوة ذات تأثير غير مادي، هي قوة فوق الطبيعة في بعض الحالات؛ ولكنها تتميز بالقوة المادية - أو بكل نوع من أنواع القوة والسيطرة التي يملكها الإنسان، إنها لا تتركز في شيء معين، إنها تفعل في كل أنواع الأشياء، إن كل ديانة الميلانيزيين جمعيتها إنما غايتها الحصول على المانا.

أليست هذه المانا إذن هي القوة العامة المنبثة التي ظهرت جراثيمها الأولى في التوتمية الأسترالية، إنها هي نفسها القوة اللامشخصة - حقًا إن هناك بعض الفروق - ففكرة أعم وأكثر تجريدًا، ولكن التصوران يتشابهان في الديانة الميلانيزية، والديانة الأسترالية تشابهًا كبيرًا، بحيث يمكننا أن نقول: (إن المانا هي أساس الدين التوتمي). أما كيف لم تصل عند الأستراليين إلى درجة التعميم، فليس السبب في هذا عدم قدرة الأسترالي على التعميم والتجريد، إنما للنظام الذي كان

يحياء - الحياة على أساس نظام العشائر - فإن العشيرة كانت تحتفظ إلى حد كبير بذاتيتها، حقًا إنها كانت متصلة بالقبيلة، ولكن مع الاحتفاظ باستقلال كبير لأسباب متعددة يضيق بنا الوقت عن تتبعها، ثم إن فكرة المانا التوتمية هي أيضًا أساس فكرة الطاقة العلمية الحديثة.

(١٠/٣) التفسير الاجتماعي، للمانا التوتمية:

إن التوتمية الأسترالية - كما رأينا - تعبير مادي عن حقيقة ما، وقد رأينا أنها تعبر أو ترمز لشيئين مختلفين. إن التوتم - كما رأينا - من ناحية هو الصورة الخارجية المحسوسة لما أسميناه - المبدأ أو الإله التوتمي - وهو من ناحية أخرى - رمز العشيرة - إن التوتم هو الشارة أو العلامة التي تتميز بها العشيرة عن غيرها وهو الذي يفصلها عن غيرها من العشائر - فالتوتم هو رمز للإله، وللجماعة وهنا يستنج دور كايم نتيجة قاطعة أداه إليها مذهبه الاجتماعي؛ وهي أن الله والجماعة ليست إلا شيئًا واحدًا، فالعشيرة أو الإله التوتمي لا يمكن أن يكون سوى العشيرة نفسها غير أنه يصور في أفكار أو تخيلات عن أنواع محسوسة من النبات أو الحيوانات التي تستخدم كتوتم، فالجماعة إذن أو العشيرة لم تعبد إلهًا، إنها عبدت نفسها، وأول ديانة في الوجود هي عبادة المجتمع نفسه، والدين ليس على الإطلاق فكرة خارجية أو حقيقة علوية، إنما انبثق من قلب الجماعة وصدر عنها، ولكن كيف

حدث هذا، وكيف تم في مبدأ الإنسانية وطفولتها، ثم سارت عليه الإنسانية بعد ذلك في مدارجها المختلفة؟

يجيب دوركايم عن هذا بأن الجماعة وحدها هي التي تستطيع أن توقظ في الفكر الإنساني الإحساس بالإلهي - بما لها من تأثير بالغ على الأفراد - وإذا تمعنا في أثرها على أفراد الجماعة، لرأيناه شبيهاً إلى حد كبير بتأثير الله على المؤمنين به، إنها تأمر وتنهى، وتتطلب من الأفراد الطاعة العمياء، وقد رأينا من قبل في مناسبات عدة كيف تسيطر الجماعة على الأفراد - وكذلك الله، والله أولاً وبالذات موجود يتصوره الإنسان في صور مختلفة على أنه قوة عليا أسمى منه كثيراً، ويوقن أنه متصل بها، ويتعلق وجوده بوجودها، وسواء تعبد الإنسان على الإطلاق قوة مدركة محسوسة كزيوس أو يهوه أو قوى مجردة، فإنه يشعر في أعماقه أنه إنما يفعل ما يفعله، ويقوم بما يقوم به، لأن مبدأً إلهياً يدفعه ويسيطر عليه، كذلك الجماعة إنها تغرس فينا الإحساس بارتباطنا الدائم بها، وتعلقنا تعلقاً لا انفصام له بوحدتها؛ ومن المؤكد أن ثمت اختلافاً كبيراً بين طبيعة الجماعة، وطبيعة الأفراد، وتكوين الجماعة وتكوين الأفراد.

وقد تبين للعقل الجمعي بوضوح هذا التباين، وهذا الاختلاف الشديد، فكان على العقل الجمعي إذن أن يلجأ إلى وسائل خاصة به لكي يؤثر فينا أثره وأن يجمعنا في

وحدته. إنه يأمر وينهى ويحدد، إنه يأمر بتضحيات قد تصل أحياناً إلى التضحية بالحياة، إنه يتطلب الفناء المطلق في حياته الجمعية، وبدون هذا لا تصبح الحياة الاجتماعية ممكنة، ولكن كيف تخضعنا الجماعة لقواعد هذه الحياة الاجتماعية فنخضع لتفكيرات تختلف عن تفكيرنا كأفراد وعن سلوكنا كبشر طبيعيين، وتختلف اختلافاً بيناً عن غرائزنا.

لم تلجأ الجماعة على الإطلاق - لكي تنزع منا تقديسها واحترامها - إلى إجبار مادي إنها لم توقظ فينا فكرة قوة مادية علينا أن نخضع لها وأن نهطع لها رءوسنا، وليس لأية قوة مادية صفة الدوام والفاعلية المطلقة؛ ولذلك لم يكن في الدين من مبدأ هذا السمو المادي أو التقديس المادي لأي كائن من الكائنات، إنما نشأ الدين في أول أمره عن فكرة احترام المبدأ الإلهي عن الإحساس بأنه قوة أخلاقية، وبهذا ضمن المجتمع خضوع الأفراد له ما دامت القوة الدينية نفسها هي الرمز الذي أوجدها لكي يتجه إليها الأفراد، ويتجهون إليها لا عن خوف ولا رهبة؛ إنما عن اطمئنان وحب.

وقد تكلم دوركايم طويلاً عن عاطفة الاحترام والحب التي لازمت فكرة الدين عند البدائيين، وأنه لم ينشأ إطلاقاً عن خوف، واضطراب؛ وإنما عن اعتقاد في غيبية عميقة يفرضها المجتمع ويزينها للأفراد.

ثم إن الجماعة كالإله تجعل الأفراد يعتقدون أنهم

متصلون بها أوثق اتصال، وأنه لا يمكنهم أن يعيشوا بدونها، فهي مركز القدر والنشاط، إليها يتجهون على الدوام. إن العمل المتواصل، وتنشيط القوى المختلفة إنما هو للعشيرة كما أن العبادة تصل إلى الإله، وإن الأمرين سيمتزجان بعد ذلك، حين يصبح العمل نفسه عبادة - ومن المؤكد أن النوازع الاجتماعية هي التي تدفع الإنسان نحو العمل - وإن الدافع نحو العمل يفقد إذا ما خف التأثير الجماعي، وإذا ما تركنا وأنفسنا.

ولقد حاولت العشيرة أن توقظ في نفس الأفراد فكرة وجود قوى خارجية عنهم - هذه القوى تسيطر عليهم وتحكم فيهم - هذه القوى هي القوى الدينية، والقوى الدينية في آخر الأمر ليست سوى التعبير المؤكد عن العقل الجمعي أو هي العقل الجمعي في صورة مبادئ غيبية، والآن نستطيع أن نفهم ببساطة لم عاش الدين - الأمد الطويل خلال الحضارات المختلفة - قويًا كاملاً ثابتًا، إنه لم ينشأ عن أوهام ومخاوف أو ضلالات، إنه لم ينبثق عن حلم غامض باهت ولا عن التباسات لغوية، إنه يشير إلى شيء حقيقي واقعي، إنه يشير إلى الوجود الإنساني الاجتماعي، إنه يشير إلى الجماعة نفسها، أرادت الجماعة أن تفرض سلطانها على الأفراد، أن تتحكم فيهم، وأن تنفذ رغباتها فأوجدت لهم الدين.

تلك هي أقدم العقائد الدينية البدائية عند دوركايم، وكان عليه - بعد ذلك - أن يفسر لنا مسألة أخيرة مهمة: كيف استطاع العقل الجمعي أن يشير إلى حقيقته بواسطة الشعور الديني لما رمز إلى نفسه، وتجسم في الإحساس بالإلهي؛ يقول دوركايم: إن الحفلات الدينية هي التي تفسر لنا هذا، عاش أفراد العشيرة وكذلك أفراد الاتحاد والقبيلة منفصلين لا تجمعهم وحدة مكانية، يعيش البعض منهم في شمال أستراليا، والبعض في جنوبها، والبعض في أماكن أخرى أو في جزر قريبة منها، لا شيء يربطهم على الإطلاق إلا هذه الحفلات التي تقام في آفات معينة وبشكل خاص، ويؤتى فيه برمز العشيرة أو الاتحاد أو القبيلة، ويجتمعون حول هذه الرموز، ويزاولون طقوسهم بعنف أيامًا وأسابيع، يقيمون عباداتها، ويقدمون إليها القرابين، وكم من العواطف القوية المتفجرة تتردد في صدورهم حين يتجهون - جميعًا - إلى تلك الرموز التي تشير إلى الجماعة، والجماعة وحدها، وأي بهر يجتاح كيانهم الفردي، وحساسيتهم الإنسانية حين يحيون وقتًا طويلًا مخبتين عابدين - بلا تخلف - الشورنجا أو الوانينجا أو غيرهما من رموز، وهنا يحسون إحساسًا كاملاً بما يجمعهم بالعشيرة - هذا الشعور الديني، هذا الإحساس الذي يربطهم بفكرة غيبية، هذا الجانب المقدس من الأشياء الذي أسموه التوتم أحيانًا، وأسموه بالمانا أحيانًا

أخرى، فإذا ما عاد البدائي إلى توحده وإلى عزله كانت لديه فكرة قوية لا تخمد جذوتها، ولا تُبلى على الإطلاق عن الجماعة وسلطانها، وإذا ما مرت به الأيام لم يستطع أن يتخلص إطلاقاً من هذه الفكرة، إنه سيعود - يوماً ما - إلى المشاركة فيها بعمق وشدة كما يشارك الآخرون، وأن يقوم بكل ما تفرضه من التزامات كما يقوم الآخرون؛ فمكان الحفلات إذن هو المجمع المقدس الذي يهرع إليه من كل فج أفراد العشيرة، والطقوس نفسها هي ملهمة الأفراد... روح الدين... روح الجماعة، فلا يستطيعون - مهما تباعدوا - عن مركز العشيرة أن ينسوا توتّمها أو بمعنى أدق أن يتناسوها هي؛ وهذه هي الميزة السرمدية الأبدية للعقل الجمعي، سيهرع الأفراد إلى حرمة إلى الرموز، تعنو لها جباههم؛ لأن الرموز ما هي إلا هو.

إن عالم هذه المشاعر العنيفة التي عاشها الأفراد مجتمعين هو العالم المقدس؛ والمانا ليست إلا تلك الحركة الشعورية نفسها متجوهرة.

ويلاحظ دوركايم أن فكرة المانا تسبق مع ذلك منطقياً لا تاريخياً فكرة الأرواح الفردية فكما أنه لا توجد مجتمعات بدون أفراد؛ كذلك لا توجد مانا بدون نفوس جزئية، فالقول بأنها جوهر لا يقدح إطلاقاً في وجود النفوس الفردية بحيث تحل فيها المانا متشخصة ومتجزئة، غير أن المانا الأسترالية

أسبق العقائد الدينية في الأفكار الإنسانية سواء أكان هذا منطقيًا أو تاريخيًا. إن الأبحاث الأنثروبولوجية - فيما يقول دوركايم - أثبتت إثباتًا قاطعًا أن القبائل الأسترالية هي أقدم قبائل في الوجود، وأن العشيرة أقدم نظام من أنظمة تلك القبائل، وأنه طالما لم يتوصل الباحثون إلى عشائر أحدث عهدًا من تلك؛ فإن المانا في صورتها الأسترالية ستكون أقدم عبادة ظهرت في الوجود.

(١١/٣) نقد مذهب دوركايم:

رأينا كيف انتهى دوركايم من وضع أسس مذهبه وكيف استخلص النتيجة النهائية من أبحاثه في طبيعة الأديان البدائية « إن المجتمع إنما يعبد نفسه »، ولقد وضعت الطقوس البدائية لتحقيق تلك الفكرة إن تلك الحفلات - التي كان البدائيون من أفراد العشيرة يهرعون إليها - كانت تقام بشكل مثير عنيف لا يعهده البدائي في حياته العادية، يجتمع أفراد العشيرة - كما قلنا - حول الرموز التوتمية، ويقومون بحركات من أعنف ما يتصور العقل، ويصيحون صيحات شديدة مبهمة، ويدورون في حلقات راقصة عنيفة... كل هذا يبعث في نفس البدائي أحاسيس عجيبة عن سطوة الجماعة وسيطرتها، ولقد نظمت الحركات، والرقصات والغناء فيما بعد، وأصبحت أنغامًا، وترتيلات، وصلوات، ومزامير، وتركت آثارًا عديدة في أنواع الرقص الهندي

والرقص الهندي الصوفي عامةً، واليوجا خاصةً، يمت بصلة إلى البدائيين، وقد أثر هذا كله في طوائف الصوفية المختلفة في المسيحية والإسلام.

إن تلك الحفلات وما فيها من طقوس تترك في نفس البدائي أثرًا سيكولوجيًا عجيبًا عن قوة تلك الجماعة. إن البدائي - بعد مزاولته لتلك الطقوس - يشعر بما للجماعة من سيطرة قوية ممثلة في الفكرة الدينية التي توحى بها تلك الاجتماعات، فلا الحلم إذن ولا التأمل في الطبيعة استطاعا أن يولدا الإحساس بالإله - الشعور بقوة عليا فوق القوى الإنسانية - لأن فكرة الحلم وفكرة الطبيعة وقائع تجريبية، تتناولها التجربة الفردية وتخضع لها، والمقدس لا يمكن أن يكون له منشأ إنساني. إن له أصلًا يتجاوز الإنسان، أي أصلًا اجتماعيًا.

ولكن دوركايم - وقد خيل إليه أنه حل المشكلة حلًا نهائيًا - قد غفل عن حقيقة أخرى تهدم مذهبه؛ أي جماعة هي التي أوحى بتلك الفكرة الدينية؟

أولاً: يقرر دي لاكروا (Delacroix): أن كل ما وجهه دوركايم إلى فكرة الحلم أو الطبيعة إنما يتجه إليه نفسه « إن الجماعة نفسها واقعة طبيعية »؛ إن الجماعة جزء من الطبيعة فيها كل مظاهرها وكل تغيراتها، وتخضع للتجربة، كما تخضع كل ظاهرة طبيعية، ثم إن الذي يوحى بالدين

ويوجد الله - إذا كان لا بد أن تكون الجماعة هي الخالقة - ليست تلك الجماعة الإنسانية الواقعية بأنظمتها الدنيوية، وإنما الجماعة المثالية؛ والإنسان دائماً متعلق بالقيم النبيلة، ولم يتحقق في هذه الجماعات الأولى تلك الفكرة المثالية عن الجماعة، ولم توجد إطلاقاً في القبائل، والاتحادات، والعشائر من حيث هي جماعات - هنا فقط يظهر الفرد - الفرد المتوحد ذو الإشعاع المقدس الخالد، وتتبعه العشيرة أو القبيلة، وترى في تميزه ما يقودها إلى هذا العنصر الإلهي، فالجماعة إذن في ذاتها لم توجد الدين، ولم تصنع الإله.

وإذا كان لا بد للبداية أن يتعبد ما تطالبه به الجماعة، ويرى فيه العنصر الديني الأقدس - إذا كان لا بد له من هذا؛ فإنه إنما يتجه نحو الدوافع الاجتماعية النبيلة، ولكن المشكلة لم تكن - حتى في هذه الصورة - قد حلت؛ لأنه ما الذي يمنع أن تكون تلك الدوافع نفسها صادرة عن رجل متوحد نأى من الجماعة نفسها؛ حين رأى إغراقها في ناحية من نواحي الظلم أو التحلل، ولم لا يكون الأمر مختلفاً عن هذا إلى حد كبير، ويكون الدين نفسه نتاجاً لاعتزال أفراد عن الجماعة، وتأملهم الحياة، وما وراء الحياة تأملاً باطنياً - هنا نتجه نحو المذهب الطبيعي أو المذهب الحيوي - وقد نجد فيهما حلولاً لا نجدهما في المذهب التوتمي، وفي إيجاز ليس الدين ميكانيكية ولا آلية يسيطر عليها ما أسماه دوركايم

العقل الجمعي مع إنكار الناحية النفسية الفردية.

يقول الأستاذ (R. Dussaud): إذا كان الوجد هو الشرط الجوهرى لكى يشعر الإنسان بوجود شيء سام وخارج عنه، فإننا نلاحظ أن هذا الحماس يُكتسب بالتأمل وفي الاعتزال كما يكتسب في جماعة.

وإن جميع الأبحاث التي أجريت حديثاً على الجماعات البدائية عامة - كأبحاث (Steinmetz et Malianovski) أو على البدائيين الأستراليين خاصة كأبحاث (Beck) - أثبتت إثباتاً قاطعاً أن للفرد مركزاً ممتازاً في تلك الجماعة، وأن النظرية الاجتماعية التي نادى بها الاجتماعيون عن التوتمية الأسترالية غير صحيحة في كثير من نتائجها، وأن مركز الكاهن الممتاز في العشيرة أو القبيلة لم يكن إطلاقاً منحة اجتماعية، وإنما كان يعود إلى موهبة الشخص؛ أمّا الطقوس الدينية ودخول المريدين إلى الحياة المقدسة فلم يكن يظهر الأثر الاجتماعي فيها بوضوح أكثر من الأثر الفردي، كان يسودها نوع من التصوف الفردي. إن الدين هو مجموعة من التجارب الفردية، ولا بد لعلم النفس من أن يدلى بدلوه، وأن يشرح المظاهر النفسية للدين البدائي.

إن دور كايم أهمل إهمالاً شديداً ما لتلك المظاهر من قيمة في نشأة الدين، وأرجع كل شيء إلى فكرة العقل الجمعي، وانبثاق الدين عن هذا العقل على ما تثيره فكرته

من اعتراضات شديدة.

ثانيًا: إن دوركايم وجه إلى المذهب الحيوي نقدًا مهمًا. إنه يقيم فلسفة في النفس في فجر الإنسانية، وأن البدائي لم يكن يشغل على الإطلاق بتلك المسائل الميتافيزيقية، كان التنازع على البقاء؛ وهو يقاوم قوى الطبيعة - قانونه الخالد. فلم يكن ثمت وقت لكي يتفلسف أو يحاول اكتشاف تلك القوى الخالدة من نفس أو مسائل ما بعد الطبيعة، غير أن دوركايم يرتكب نفس الخطأ. إنه يتكلم عن التوتمية كفلسفة للكون، ويجعل من المانا فكرة فلسفية لا يستطيع البدائي أن يفهمها. إنه يعتبر التوتمية نفسها مذهبًا في الوجود. كل هذا لم يستطعه البدائي إذا سرنا مع منطق دوركايم نفسه، وانتهينا إلى نتائج.

ثالثًا: أهمل دوركايم إهمالًا بائنًا العامل الفسيولوجي للإنسان في تكوين الدين، ولهذا العامل آثاره التي لا يمكن جحدها. إن الحياة الاجتماعية غير قاصرة على الإنسان، إن بعض الحيوانات تحيا حياة اجتماعية منظمة؛ من الأمثلة على هذا - جماعات من الفيلة تحيا حياة جمعية، كذلك أنواع من الشمبانزي والقردة، وكذلك النحل والنمل، غير أنه ليس هناك أي دليل على وجود حياة دينية لدى تلك الأنواع، والإنسان وحده - من بين الأنواع التي تعيش في جماعة - هو الذي ظهر الدين في تاريخه، أليس هذا كله يثبت أن

لتركيب الإنسان العضوي أو الفسيولوجي في نفسه أثرًا في انبثاق الدين، ثم إن تكوين الجهاز العصبي وأثره في الحياة الإنسانية يعاون على هذا أيضًا. إن الدين ليس مرتبطًا بالجماعة إنه مرتبط بالإنسان؛ ولذلك كان الدين ظاهرة إنسانية، ولكنه ليس ظاهرة اجتماعية، وإن القول باجتماعيته خطأ واضح، وإذا كان دوركايم يعمم فكرته على جميع الأديان قديمها وحديثها - فإن فكرته هذه تنهار وتتحطم من أساسها - حقًا - إن هناك أديانًا تتلاءم مع الحياة الاجتماعية، وتكاد تكون تقنيًا لهذه الحياة في صورها المختلفة قانونية واقتصادية وسياسية؛ غير أن هناك أديانًا لا تتحقق فيها هذه الميزات الاجتماعية؛ بل تكاد تكون صورًا فردية، والمسيحية مثال واضح على هذا الدين الصوفي الفردي.

رابعًا: فكرة المانا - ذهب دوركايم إلى عمومية هذه الفكرة، وأنها مبدأ عام منبث في الأشياء، وقد رأينا بوضوح - من دراسات لهمان، وهو كارت - أن هذه الفكرة غير كلية على الإطلاق وأنها فكرة جزئية مشخصة، وذهب بعض الباحثين إلى أن المانا لا تشير أحيانًا إلى أية قوة دينية.

خامسًا: فكرة التوتم الفردي؛ من الواضح في أبحاث الأنثروبولوجيين أن التوتم الفردي أسبق بكثير من التوتم الجمعي، ويحاول البدائي اكتساب هذا التوتم قبل اكتسابه لتوتم العشيرة أو الاتحاد أو القبيلة، ودوركايم يقر بهذا،

يكتسب الفرد توتمه الفردي في ساعات التوحد والاعتزال التي تسبق الدخول في حياة الجماعة الدينية؛ فالتوتم الفردي أسبق بالتأكيد من التوتم الجمعي، ومن الثابت أيضًا أن ما كان يهدي الفرد إلى توتمه الفردي هو الحلم، ودوركايم يعترف بهذا أيضًا. تلك ثغرات واسعة في صميم مذهب لم يتنبه إليها هذا الاجتماعي العظيم وهو يتكلف الوسائل في إقامته.

ويذهب عدد من الأنثروبولوجيين المختلفي المشارب والمنازع إلى أن التوتمية الدينية هي الفردية، أما التوتمية الجمعية فهي متصلة بالنظام الأسري فقط لا بالنظام الديني.

سادسًا: ليس من المعقول قط أن يكون الدين - هذا النظام الديني النبيل - ناشئًا عن تلك القوة الميكانيكية الآلية المسماة بروح الجماعة أو العقل الجماعي، وليس من المعقول قط أن تلجأ الجماعة في التعبير عن ذاتها إلى تلك الطرق الملتوية المعقدة من حفلات بما فيها من طقوس، وعبادات تتجه نحو الرمز، وأن يعبر الرمز بعد عن مبدأين: مبدأ عام منبث هو المانا، ومبدأ جماعي هي العشيرة.

إن العشيرة تربط أعضائها بمصالحهم المادية، ومجاهدتهم للطبيعة وغوائلها. ثم إن العشيرة البدائية أو العقل الجمعي البدائي يرتكب أشنع الجرائم، ويوغل في أحط الفساد... ولا يمكن أن يكون الدين تعبيرًا عن هذا إطلاقًا. إن الدين رد فعل لكل هذا، هو محاولة للعدالة ولإيقاف البشر عند حدود

معينة من الإغراق في غرائز حيوانية لا تحد؛ ومن الخطأ البين أن يجعل دوركايم الدين من عمل الجماعة ووفقاً عليها.

ومن العجيب أنه يعمم فكرته على الأديان جميعاً بحيث يرى في الأديان الحديثة صوراً من الأساس الجماعي الذي بنى عليه فكرته في التوتمية. إن الدراسة الاجتماعية المحايدة لكثير من الأديان المتحضرة، والمعاصرة لشبت تمام الإثبات فساد فكرته، راع دوركايم ما في فكرة العقل الجمعي من خصب وقوة فرأى فيها كل مظاهر الحياة الإنسانية دينية وغير دينية، فغفل عن كثير من حقائق الحياة الدينية، وبالرغم من علمه الواسع بالتاريخ العام للأديان؛ فإنه لم يستطع أن ينفذ إلى جوهر الأديان، ولا إلى الحياة الباطنية لمؤسسي الأديان نفسها، فكان الدين عنده لباساً ظاهرياً ترتديه الجماعة أو شارة عامة ترمز إليها، وتنكب النفاذ إلى نشأته في نفس مؤسسه، وما يعاصر هذه النشأة من إلهام من ناحية، ومن انطواء على الذات من ناحية، حتى يفيض - في ثوران عجيب - من باطن صاحبه بعد تجارب روحية عميقة وشديدة؛ وحينئذ تقاومه الجماعة أشد مقاومة، ويلقي أتباعه العنت، والإرهاق، والقتل، والتشريد. إن تاريخ الشهداء في جميع الأديان معروف لنا جميعاً، وهو دليل على مقاومة الجماعة للدين أشد مقاومة، قد يرد دوركايم على هذا بأنه كان للجماعة دين يرمز إليها هو علم على وحدتها، فأبت

أن تتنازل عنه؛ فقاومت وقاومت، ولكننا نقول إن الدين الجديد وهو صادر عن فعل فردي - سرعان ما يتغلب، ويقضي على الدين القديم؛ ولكنه لم يقض على الجماعة. بقيت الجماعة كما هي وعاشت في مجرى التطور التاريخي بدون أن تنفصم وحدتها التي يشير إليها الدين القديم، وأخذ أفرادها يعانون - كل من وجهة شخصية - الدين الجديد معاناة فردية بحتة، وقيم تجاربه في عزلة كاملة، وهناك من لا يؤمنون بدين على الإطلاق ولا يمثلون لأوامره ونواهيه، وعاشوا أيضًا في قلب الجماعة.

ويلاحظ أيضًا أن نشأة الدين لم تكن جمعية إطلاقًا، كلما أوغلنا في أدوار البشرية الأولى كلما رأينا فردية الدين، ما كان يسود الجماعة من اضطراب وفتن، وقلاقل، وقانون وحشي - قانون الغابة - هو الذي دفع أفرادًا إلى الدين، أو وجههم نحو استلهاهم وحي - عزاء عن هذه الحياة المضطربة الظالمة؛ ولذلك صبغت الأديان القديمة بروح تشاؤمية عجيبة في نظرتها لهذه الحياة، فتعزت عن كل هذا بالتفكير في إله وعالم أفضل، كانت الأديان القديمة كلها مجافية لروح الجماعة، وإذا ما صعدنا سلم الإنسانية قليلًا وجدنا الفكرة الاجتماعية تعظم شيئًا فشيئًا حتى لاحت في الإسلام جزءًا كبيرًا لا ينفصم عن الدين، ومن هنا نستخلص النتيجة التي تنكبها دوركايم - إن الأديان في نشأتها فردية

بحته، يثبت هذا البحث الأنثروبولوجي، والتأمل في حقيقة الدين، ثم في تطورها فردية اجتماعية فيها الجانب الفردي من صلوات، وعبادات، وعقائد خاصة بين الفرد وإلهه، وفيها الجانب الاجتماعي من نواه، وأوامر، وأحكام، ومذاهب أخلاقية.

(١٢/٣) النقد الهادم لمذهب دوركايم:

يعتبر الأب شمت (Schmidt) الهادم الحقيقي للمذهب التوتمي، وقد كان شمت رجلاً من رجال الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا؛ وهو في هذا يختلف عن دوركايم؛ فهذا الأخير لم يكن من علماء هذين العلمين، إنما أقام أبحاثه على دراسات غيره من الباحثين، وقد خيل للباحثين وللمدرسة الاجتماعية الفرنسية وأتباعها العديدين أن دوركايم حل مشكلة الدين حلًّا كاملاً بعد أن كتب كتابه العظيم: (Les formes élémentaires de la vie religieuse)، وقد رأينا في الفقرة السابقة كيف هوجم دوركايم مهاجمة عنيفة من مختلف العلماء، وكيف لم تعد لفكرته ما كان يظن لها أولاً من قطعية و يقينية لا يرقى إليها الشك، أتى شمت؛ فهاجم التوتمية هو الآخر هجوماً عنيفاً مستنداً - كما قلنا - على أبحاثه الخاصة في وسط أفريقيا وغيرها؛ وعلى دراساته الواسعة في تاريخ الأديان.

اعترف شمت لدوركايم بالأصالة المطلقة في عمله،

واعتبر كتابه تحليلًا رائعًا للتوتمية الأسترالية، وأن الأثنولوجيا، وتاريخ الأديان قد استفادا من الحقائق الباهرة التي توصل إليها دوركايم لكن المذهب نفسه يحمل في أعماقه ما يهدمه هدمًا تامًا إذا ما لجأنا إلى المناهج، والأبحاث التي استند عليها دوركايم، إذا ما لجأنا إلى المنهج المقارن، وإلى دراسة الأجناس المتأخرة المعاصرة، هذا بالرغم من أننا لا نستطيع أن نجزم إطلاقًا بأن تلك الأجناس المتأخرة تمثل طفولة الجنس البشري فهناك آثار لم تكتشف عنها بعد الأركيولوجيا القديمة خاصة بديانة العصر الحجري أو العصر الجيولوجي الرابع.

كان من الغرابة بمكان إذن أن يأتي دوركايم بعد ذلك ويذهب إلى أن التوتمية أقدم دين في البشرية، ويمضي إلى حد أن يعتقد أن التوتمية منشأ الأديان جميعها بينما المشكلة الأصلية هي دينية التوتمية نفسها. إن التوتمية نظام اجتماعي عرفته الإنسانية في فترة من فتراتها الأولى - ما في ذلك شك - ولكن هل التوتمية حقًا نظام ديني. إن الاستقراء الدقيق للعشائر الأسترالية لا يثبت إطلاقًا فكرة دوركايم؛ كان شمت - عالم الأجناس - يتكلم بلغة يقينية، وهو يورد أمثلة عدة عن لادينية التوتمية، كما أثبت ذلك كثيرون قبله وبعده، اتصلت التوتمية اتصالًا قويًا بحياة العشيرة، وبحياة الاتحاد وبحياة القبيلة ثم بحياة الفرد، قبل ذلك أو بعد ذلك أو بعد ذلك - فالأمر سيان - غير أن الصلة بين عقيدة كل من

تلك النظم الاجتماعية أو أفراد غير واضحة على الإطلاق يسودها الغموض، وتكتنفها الشبهات أو بمعنى أدق تكاد تكون معدومة، ومن العجيب أن يأتي دور كايم ويجعل منها مصدر الحياة الدينية ومنبعها؛ بينما ينشر هذا العدد العديد من الباحثين أبحاثاً - في ضوء تجارب، وأبحاث في استراليا نفسها - ينكرون فيها أية صلة بين التوتمية والدينية، نحن هنا أمام نقد واقعي يستند إلى الحقائق نفسها.

أما النقد الآخر الذي وجهه شمت إلى دور كايم: فهو أن هذا الأخير قصر أبحاثه على التوتمية الأسترالية المتوسطة، ولم يشر إلى أنواع التوتمية في شمال أمريكا إلا قليلاً. إن المنهج المقارن كان يوجب عليه أن يقوم بدراسة مقارنة مفصلة للتوتمية في جميع صورها لا أن يتوقف عند صورة واحدة للتوتمية، نادى دور كايم في مقدمة كتابه بأنه سيرجع إلى التوتمية الأمريكية، لكي يرى تطور التوتمية في صورتها هذه، غير أنه لم يفعل هذا إطلاقاً في جوهر المسائل، مع أن هذه المقارنة كانت ستوضح له كثيراً من المسائل التي خفيت عليه أو ضاق عليه فهمها فانهى إلى كثير من الاستنتاجات الخاطئة.

والنقد الثالث: إن دور كايم اعتبر قبائل أستراليا الوسطى أقدم الأجناس البشرية، لكن ما هي الدلائل على أن ليس ثمت صور أخرى للأجناس البشرية سبقت قبائل أستراليا الوسطى، وأن هذه القبائل ليست إلا تطوراً لها. إن

تاريخ الأجناس أثبت هذا إثباتًا قاطعًا، وقد أثبت الباحثون - بما لا يدع مجالًا للشك - أن قبائل استراليا الوسطى والأرونتا بالذات؛ وهى التى اختارها دوركايم لم تكن أقدم جماعة إنسانية، إنما هى الطور السادس الذى انتهت إليه العقلية الوطنية لأهل أستراليا؛ بل هى أكثرها تقدمًا وأحدثها.

وقد قابل دوركايم فى خلال أبحاثه تلك الآلهة السامية فى الجنوب الشرقى لأستراليا واعترف بهذا، وقرر أنه إذا كان لم يجد فكرة عن إله واحد فقد وجد فكرة عن « إله سام » وأن هذا الإله هو من أخص عقائد الوطنيين الأستراليين فى تلك البقاع، لكن دوركايم لم يحاول أن يرى فى هذه الفكرة الديانة الأولى للإنسانية؛ بل تورط فى جدال عنيف مع (Andrew Lang) ومع شمت، وانتهى من دراسة أفكار تلك القبائل، ومعتقداتهم إلى أن تلك الأفكار ليست إلا « النتيجة المنطقية والضرورة السامية لتوذية الأسلاف التى ظهرت فى القبائل الأسترالية الوسطى »، والتى تطورت عنها بعد أن مرت فى أدوار متعددة، ذكرها واحدة فواحدة، حتى اكتملت فى صورة الموجود الأسمى فى الجنوب الشرقى لأستراليا.

لم يوافق شمت على هذا إطلاقًا وبين تبيانًا حاسمًا ما فى فكرة دوركايم من خطأ. إن هذه الفكرة تقوم - كما رأينا - على أن قبائل أستراليا الوسطى أقدم الجماعات الإنسانية، وأن قبائل أستراليا الجنوبية الشرقية أحدثها، وهذه الفكرة منقوصة

من أساسها على أساس بحث تجريبي ومباشر في أستراليا نفسها. إن قبائل أستراليا الجنوبية الشرقية هي أقدم قبائل أستراليا إطلاقاً؛ والقبائل الوسطى وخاصةً الأرونتا أحدثها، والتوتمية في هذه القبائل الأولى لا تظهر إطلاقاً أو تظهر بعض مظاهر منها ثبت أيضاً أنتروبولوجيًا أنها مكتسبة في عصر متأخر، أمّا صورة العقيدة التي تظهر لدى هذه القبائل فهي صورة: « الإله الأسمى » صورة واضحة كل الوضوح، محددة كل التحديد، ومستقلة تمام الاستقلال عن التوتمية، وقد كان كتاب شمت (The Grouping of the Languages of Australia) قاضيًا تمام القضاء على كتاب دور كايم (Les formes élém) قضاء تامًا.

أتى بعد شمت عالمان آخران هاجما مذهب دور كايم إن في جملته وإن في تفصيله - هما: (Goldenweiser) في كتابه العظيم: (Early Civilisation) ثم (Lowie) في كتابه: (Primitive Religion).

وبعد - ألا يستطيع رواد تاريخ الحضارات الإنسانية أن يعلنوا رأيهم الجديد؟ إن تطور الجماعات الإنسانية ليثبت إثباتًا واضحًا من وجهة أنتولوجية نحتة أن تلك العشائر البدائية ليست أقدم الأجناس إطلاقاً، إنها نهاية طور حضاري مشرق، أشرفت فيه الإنسانية على الدمار، وتحللت أواصر مجتمعاتها أو سادها الجهل المطبق بتأثير حروب

ضروس، وآفات اجتماعية نادرة عاتية... فنحن أمام الطور الأخير منها، ثم درجت الإنسانية في جزء منها إلى مدارج الرقي، وتخلفت تلك القبائل البدائية في عقائدها المنحلة وحياتها المنحلة، وسارت الإنسانية في طورها مرة أخرى نحو أوج الكمال... هكذا قانون التطور الجماعي.

وأخيرًا فشلت المذاهب التطورية في الكشف عن نشأة الدين، وهاجم بعضها الآخر، وسنحاول الآن البحث في المذهب المؤله؛ هذا المذهب الذي قرر في وضوح أن: « فكرة الله » إنما هي أعظم الفكر في عقل البدائي، وأنها سيطرت على الحياة البدائية الدينية؛ بل كان إشعاع الحياة البدائية يتجه كله نحوها.

مستخرجات من:

Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse.

Bastide: Elements de sociologie religieuse.

Schmidt: The Origin & Growth of Religion - Facts and Theories. Translated from the original German by. H. Y. Rose.

Karasten: The Origion of Religion.



تمهيد:

رأينا كيف أقيمت النظريات السابقة على فكرة التطور، وقد احتلت تلك الفكرة تاريخ الفكر الإنساني منذ ظهورها حتى عصرنا هذا، وكان من الواضح تمامًا أن هذه النظريات التي تستند على هذه الفكرة تعارض نظرية الوحي البدائي التي تنادي بها الأديان، وقد حاول كثيرون من علماء الدين أن يثبتوا بدء الإنسانية بدين الوحي الحقيقي، وأن هذا الوحي أقام فكرة « الله » في نفس الإنسان، ولكن الخطيئة الأولى أخفت تلك الحقيقة عن البشر، فلم تصل إلى فكرة التوحيد إطلاقًا « فكرة الله » أو فكرة « إله السماء »؛ ولذلك نرى عالمًا من علماء المذهب الكاثوليكي (A. Bross) يأخذ بالمذهب الحيوي، ويعتبره أقدم الأديان البدائية باعتباره انحلالاً واضحاً لفكرة الإله الأسمى، غير أنه لم تنشأ أبحاث مختلفة تعرض لتاريخ فكرة إله السماء، على ما في هذه الفكرة من ثراء، وخصب تاريخي علاوة على فائدتها

المهمة لتاريخ الأديان، حتى كتب (Pettozzoni) كتابه المهم (Dio: formazione é sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni) كان هذا الكتاب محاولة للملاءمة الفراغ في هذه الناحية، ثم كتب (Foucart) مقالاً مهماً عن (Sky and Sky-Gods) في دائرة معارف الأخلاق والدين، وقد لاحظ فوكارت بأن الموضوع لم يدرس في ذاته دراسة وافية، ثم ظهرت أبحاث بعد ذلك عن فكرة إله السماء في الفيلولوجيا الهندية الجرمانية، فقد كشفت الفيلولوجيا المقارنة لتلك اللغات عن وجود « إله السماء الأسمى » بين تلك القبائل، وإن (Kuhn) نفسه وهو أحد رجال المدرسة الطبيعية - كما قلنا - وأحد الذين اعتبروا كثيراً من الظواهر الميتولوجية - كالمطر والعاصفة والبرق والضوء - مبدأ للدين وللأساطير، قد اتجه أيضاً نحو دراسة « إله السماء » في تلك القبائل، وذهب (Ploix) في كتابه: (La nature des dieux études de mythologie gréco-latine)، (١٨٨٨ م) إلى اعتبار إله السماء الموضوع الرئيسي للأساطير والدين، على أن دراسة الموضوع إبان ذلك الوقت إنما قام بها (Schroeder)، وقد بين في أبحاثه أهمية إله السماء عند الهنود الجرمان الآريين أو عند الساميين أنفسهم. على أن ميلاد الفكرة إقامة نشأة الدين على فكرة إله السماء - ظهر بعد ذلك عند الألمان خاصة - وذلك عند شلنج في كتابه: « فلسفة الميتولوجيا » وقد ذهب فيه إلى أن

فكرة عن التوحيد غامضة وغير واضحة كانت تسود الإنسانية الأولى، ولكن هذا التوحيد لم يتحقق بوضوح من حيث هو؛ ومن هنا انتقلت الإنسانية إلى التعدد والشرك، وهامت في بحار من الأساطير عن تعدد الآلهة وتكثرتهم، وقد ردد هذه الفكرة أيضًا (Pfleiderer)، وقرر أن فكرة إله السماء تكون نقطة بدء طبيعي واضح للتوحيد غير أنه لا يمكن على الإطلاق أن نجد التوحيد البحت - في إله السماء كما هو - عند البدائيين.

كتبت أبحاث بعد ذلك عن الموضوع - تشوبها نزعة بروتستنتية في إثبات الأمر - ولا يعتد بتلك الأبحاث فقد كتبت من وجهة نظر غير محايدة، أتى ماكس مولر وشغل أيضًا بهذا الموضوع في بدء حياته، ثم جذبه فكرة الطبيعة إلى نطاق آخر يختلف كل الاختلاف عن نطاق فكرة إله السماء؛ وحديثًا أبدى (Wobbermin) اتجاهًا نحو العودة إلى اعتناق هذه النظرية.

تعثرت النظرية بعد ذلك حتى نرى كثيرًا من خالقيها يهجرونها، ويرون صورًا أخرى من الأديان البدائية منشأ الأديان وأولها؛ وكان السبب في هذا التعثر - ما ساد الفكر الأوربي جميعه من تغير - فقد ظهرت فكرة التطور التقدمي، وسلم بها الباحثون كافة، فخیل للباحثين أن فكرة إله السماء لا تتحقق في صورتها الكاملة، وأن قانون التطور وسيطرته

على سير المجتمعات البدائية سيحول دون التوصل إلى فكرة الإله الأسمى - مباشرة، وفي صورته الكاملة - لدى البدائيين، ظهر سبنسر وتيلور وغيرهما من جبابرة العلماء، وحاول كل - من وجهة نظره - أن يبين أصل الدين، وتشعبت النظريات، وكثرت العبادة الروحية، والعبادة الطبيعية والعبادة التوتمية، وغيرها من عبادات، ولم يظهر لهم في وسط هذا الكون كله أي أثر لفكرة إله السماء.

وكان من الطبيعي أن يعلن الباحثون جميعًا أن تلك الفكرة لم تنشأ في مجتمعات متأخرة منحطة، وإنها نتيجة لتطور جازم في مجتمعات راقية، وحاول بعض العلماء أن ينسبوا تلك الفكرة إلى العقلية السامية، وتكلموا عن غريزة التوحيد في الجنس السامي، وأن تلك الفكرة هي نتاج لتلك الغريزة، والجنس السامي جنس أحدث بكثير من الأجناس البدائية في أستراليا وأمريكا، وفي إيجاز نسبت الفكرة في صورتها الكاملة إلى اليهودية، والمسيحية، والإسلام، ولم يمض وقت قليل حتى ظهر عالم من أكبر العلماء، هو لانج (Andrew Lang) مبشرًا في قوة بأقدم ديانة في الوجود؛ وعنهما تشعبت الأديان جميعًا؛ وهي ديانة: « إله السماء ».

١ - مذهب لانج:

كان ظهور لانج - كما قلنا - مؤذنًا بظهور عهد جديد في تاريخ الأجناس، والأديان، وقد احتل هذا المفكر الأسكتلندي

مكانة عظيمة في الحياة الأدبية لـ لانجلترا، ثم شُغل بالدراسات الاجتماعية، والميتولوجية، والدينية، واعتنق المذهب الحيوي، وهاجم النظرية الطبيعية (لماكاس مولر) هجوماً قضى على صحتها، وقد مهد له هذا شهرة كبيرة في أوروبا وأمريكا.

آمن لانج أول الأمر بآراء (بتلر) ولم يتردد إطلاقاً في اعتناق إحدى المسلّمات التي قررها هذا العالم العظيم؛ وهي أن التوحيد إنما هو تطور لصورة حيوية منحطة من العبادة، وقد حدث بعد آن قرأ تقريراً لأحد المبشرين - أن قابلته وقائع معينة عن البدائيين لا تتفق إطلاقاً مع جوهر المذهب الحيوي، ظن لانج - أول الأمر - أن هؤلاء المبشرين قد أخطأوا خطأً ما في ثنايا عرضهم لتلك الحقائق، وتابع دراساته وأبحاثه؛ فقابلته أمثلة أخرى متعددة، وأخيراً خلص إلى النتيجة الآتية: إن مذهب تيلور في أساسه غير صحيح على الإطلاق، وقد نشر كتابه: (The Making of Humanity) في سنة (١٨٩٨ م)، وصادف الكتاب نجاحاً منقطع النظير، فقام لانج بطبعه في صورة أكبر سنة (١٩٠٠ م)، وتلاه بطبعة ثالثة سنة (١٩٠٩ م)، وتتابع كتبه بعد ذلك مبشراً بنظريته الفدّة، وحين أعلن لانج تلك النظرية، قوبل بإهمال شديد من العلماء سواء في إنجلترا أو أمريكا أو فرنسا، وأخيراً هاجمه (Lehmann)، واعتبر أفكاره غير موثوق بها، وقد أحس لانج بهذا، ولم يهتم إطلاقاً بتلك الهجمات، وأخذ يدعم نظريته،

ويسوق لها الأدلة الأثنولوجية الموثوق بها، وقد توفي لانج في سنة (١٩١٢ م) في الوقت الذي نشر فيه الأب شمت أبحاثه مؤيداً نظرية لانج في جوهرها.

بدأ لانج أبحاثه في تاريخ الأديان بمهاجمة المذهب الحيوي، وقد استند لانج على اكتشافات (Howitt) عن (الموجود الأسمى) في قبائل أستراليا الجنوبية الشرقية، وعلى كتابات (Mrs Langloh Parker)، وعن بعض قبائل أستراليا وقصصهم، وكذلك على اكتشافات (T. H. Man) عن الإله الأسمى لدى قبائل أفريقيا، واستخدم أيضاً بعض الأبحاث عن البوشمان، والهوتنتوت، والزولو وغيرهم من قبائل وسط أفريقيا، وبعض قبائل الهند الأمريكيين.

ويلاحظ أن كثيراً من مادة لانج وطريقة تناوله للمسائل لم تكن تصل إلى درجة يقينية قاطعة، ولم تكن لها قيمة متساوية، وكانت معرفته بكثير من الأهالي التي قام ببحث عقائدهم غير كاملة - وزيادة على ذلك - لم يكن المنهج التاريخي حتى وقته قد توضح، ولا نستطيع اعتباره في تلك الصورة الكاملة الممتازة التي ظهر فيها بعد ذلك، كان هذا المنهج كفيلاً بمنحه أسلحة قاتلة يقضي بها على المذهب الحيوي، وقد بقي لانج - تبعاً لذلك - رجلاً من رجال التطور المعتدل، على أن لانج - رغم هذا - قد استطاع القضاء على المذهب الحيوي.

ولن نحاول نحن أن نعرض لآراء لانج في نقد المذهب الحيوي، وقد أخذ دوركايم كثيرًا من آرائه في نقده واستخدامها؛ وقد عرضنا لنقد دوركايم من قبل، إنما نتجه نحو فكرة لانج. إن لانج لم يكتف على الإطلاق بنقد المذهب الحيوي؛ بل كان يمهّد بهذا النقد لعرض آرائه هو، تلك الآراء التي تتركز في توضيح فكرة الله، والدور الذي لعبته العقائد الحيوية بعد في التطور التالي للدين.

تلخيص آراء لانج فيما يأتي:

١ - كل إنسان يحمل في نفسه «فكرة العلية»، وأن هذه الفكرة كافية لتكوين العقيدة - أن ثمت آلهة صانعة وخالقة للكون - إن كل إنسان لديه فكرة عن صنع الأشياء، إنه يعتقد في وجود صانع يفعلها ولا يستطيع هو أن يفعلها. إن هذا الصانع هو: «رجل عظيم غير طبيعي» يباين الإنسان في قدرته الناقصة، وعدم قدرته على الخلق، وقد نسب لهذا الرجل القادر - بجانب قدرته - الخيرية والطيبة، ومحبة الأطفال، هذا هو منشأ «الاعتقاد النظري في قوة أسمى من الإنسان، والاعتقاد الشعوري بأنه يحب أطفاله».

٢ - إننا نجد لدى كل الأهالي القدماء والمتوحشين - الاعتقاد في أب في سيد في خالق - نجد هذه الفكرة بجانب عقائدهم الأخرى الحوشية الغريبة بجانب أساطيرهم التي تسودها مسحة من غلظة وقساوة، ومن العجيب أن البحث

الواقعي لدى هؤلاء الناس أثبت إثباتًا واضحًا أنه لا واحدة من تلك العقائد السامية والمنحطة تطورت الواحدة منها عن الأخرى، إنما نشأت كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى تمام الانفصال، أمّا أن واحدة منهما تسبق الأخرى، فهذا ما لا يمكن إثباته بواسطة الحقائق الأنتولوجية - على أنه من المحتمل - أن تكون الأفكار السامية، والعقائد الخيرة أسبق. ويرى لانج أننا إذا طبقنا المنهج المقارن على الأديان الحديثة؛ كالمسيحية لوصلنا إلى أنها بدأت فكرة جليلة نبيلة غير أن كثيرًا من الأفكار المستحدثة، والأساطير غير الصحيحة، والمعتقدات المريضة دخلت فيها. إن هذه الآراء لم تشوه حقيقة الدين وجوهره، فقد بقي وعاش، ولكن هذه الآراء عاشت أيضًا خلال التاريخ، فالاعتقاد الديني النبيل أسبق - فيما يرجح - عند البدائيين أيضًا.

٣ - وجد العنصر الديني - عند البدائيين - في حالة من الطهارة والنقاء الكاملين، ثم تلا هذا ظهور العنصر الأسطوري، فأخفى وراءه هذا العنصر الجميل، هذا الجوهر الذي كانت سيادته جبارة على الفكر البدائي الأول، أمّا عن علاقة العنصر الإلهي الأعلى بالعنصر الأسطوري الأدنى؛ فيقرر لانج أننا نجد عادةً بجانب الاعتقاد في أب خالد، وفي سيد أو في صانع؛ مجموعة من الأساطير الغريبة الوهمية التي لا سند لها من تفكير منتظم وبين الاثنين - الاعتقاد الديني

والاعتقاد الأسطوري - تناقض مطلق؛ أمّا الأول: فهو عقلي وسام، بينما الآخر غير عقلي ومنحط، ظهر الأول عن الفكر الإنساني؛ وهو نتاج التأمل والنظر، ويدفع إليه الاستسلام العقلي؛ بينما الثاني: نتاج المخيلة؛ وتدفع إليه النزوات المضطربة، هذان الطرازان موجودان حتى في المسيحية، عبر الطراز الأول عن نفسه في الصلوات، والمزامير، والأناشيد في البيع، والأديرة، والكاتدرائيات، وعن تلك الصلوات الروحية بين الإنسان وخالقه، بينما حقق الطراز الثاني نفسه في خوارق المسيح، والقديسين من بعده، وما علق بهذا كله من معجزات غريبة لا تواجه البحث العلمي أدنى مواجهة؛ لأنها من صنع الأساطير، وعاش العنصران في المسيحية على ما بين الاثنين من اختلاف، ويذهب لانج إلى أن هذين العنصرين موجودان دائماً - وفي تنازع مطلق - خلال تاريخ الجنس البشري الديني كله، إنهما قريان تمام القرب في وجودهما؛ واحد منهما يصور « الحب » ويعلنه في نقاء؛ والآخر يقرر « الشهوة » ويدعو إليها.

وهذا العنصر الديني الذي يصور الحب، يلمحه الباحثون في الأجناس المنحطة بوضوح تام لم يفسد ولم تغيره سطوة الأساطير، غير أن العنصر الأسطوري - بما فيه من إنماء لعواطف منحطة، وإظهار لحياة ترفية لا تستند على العقل - تبوأ المكان الأسمى، ووضح تمام الوضوح، فأخفى وراءه

العنصر المقدس، غير أن هذا العنصر ما زال موجودًا كامنًا في النفوس، لن تستطيع قوة الأساطير أن تنزعه من باطن الفكر الإنساني؛ فعاش تحيط به هالة من الأساطير.

أمّا ما هو منشأ هذا العنصر، وكيف ظهر، وما هي الأسباب التي جعلته يكبر ويضخم، فهذا ما بحثه لانج وقد اعتنق لانج - وهو بصدد الإجابة على هذه المسائل - آراء المذهب الحيوي الحديث، وقيل نظرياته عن منشأ هذا العنصر، فاعتقد كما تعتقد تلك المدرسة - أن الأساطير العجيبة والقصص الخرافية والفولكلور عامة - إنما ظهر في زمن معين من تاريخ الإنسانية مر به الناس جميعًا، وما زالت الأجناس البدائية تعيش إلى حد ما فيه، وفي هذا الطور من التطور العقلي خلقت هذه الأشياء التي نجدها نحن الآن تمثل طفولة ساذجة إلى أقصى حدود السذاجة، وغير قائمة على أساس من الخبرة والواقع.

وقد قبلت كحقائق مسلّمة لا يرقى إليها الشك، واعتبرها البدائي سندًا قويًا من الواقع، ومضى التطور العقلي قدمًا فدعمت قوة التقاليد وجود تلك الأشياء في فكر البدائي! دافع عنها الكهان، وظهر الشعراء، واكتشفوا قصصًا أخرى أو جمعوا الأساطير، والقصص المختلفة في مذهب، ثم توالى عليها تطورات عقلية فصورت صورًا مختلفة عند الفلاسفة، والشعراء، ورجال الدين، والمؤرخين - كل من وجهة نظره

الخاصة - يصبغها بصبغة رمزية أو يعتبرها رمزًا لحقائق أخرى أو تاريخًا لتطور فكري - على أية حال - هذا هو ببساطة تفسير الميتولوجيا عند المدرسة الأنثروبولوجية الحديثة، وهو يختلف أشد اختلاف عن تفسير المدرسة الفيلولوجية القديمة.

غير أن لانيج يختلف مع المدرسة الحيوية في مسألتين مهمتين:

١ - المسألة الأولى: أنه لا يعتقد أن هذا التطور من النمو العقلي؛ كان أول طور في تاريخ البشرية، إنه لم يذكر على الإطلاق أن كل الناس بدأت به، إنما من الواضح أن كل الناس مرت به.

٢ - المسألة الثانية: إنه ينكر أن هذا العنصر غير العقلي كان وحده هو المسيطر على البدائي في ذلك الوقت، أو أنه شغل نشاط البدائي الفكري وحده، كان بجانبه العنصر العقلي واضحًا متميزًا أحيانًا، وعناصر أخرى غير عقلية مسيطرة على فكر البدائي أحيانًا أخرى.

بقيت مسألة مهمة: كيف استطاعت العبادات البدائية المختلفة أن تسيطر على فكر البدائي، وأن تخفي فكرة الله، بينما هذه الفكرة هي الأصلية في النفس؛ وهي أول الأفكار وأساسها، وكيف أمكن لجميع أفراد الجنس البشري أن ينسوا ديانة صحيحة؛ لتحل محلها عقائد مضطربة، وأساطير موهلة في البهيمية، والغلظة، والنشاز.

يجيب لانيج بأن الإنسانية عاشت فترة في حياة دينية

ملیئة بأسمى المعاني، ولكن ثمت تحلاً قد حدث بعد ذلك في عهد من عهود البدائية الإنسانية، كانت فكرة إله خالق ليس في حاجة إلى العطايا والمنح، وينهى عن الشهوات والعداوات، ويزع الناس عن إتيان الظلم والجور على الجار، ولا يمد الإنسان بالعون في حروبه، ولا يهبه القوة تجاه الأمراض السحرية الطارئة، وكثيراً ما كان يضحى له البدائي لكي يحقق له عملاً من الأعمال فلا تتحقق، تدفعه بعض الأحيان إلى التماس تحقيق مطالبه من موجودات خفية ذات صبغة طلسمية، وكانت أولى هذه الموجودات؛ هي: الأشباح والقرائن، أو بمعنى أدق: النفوس؛ وقطع شوطاً كبيراً في التوجه إلى هذه الموجودات، وقد نشأ عن هذا أنه؛ أولاً: أهمل فكرته الصافية عن خالقه. وثانياً: أنه اعتبره إحدى القوى الكبرى بجانب القوى الأخرى الأسطورية، ونسب له كثيراً من صفات تلك القوى، وقدم له القرايين كما قدم لها، وقطعت الحياة الإنسانية طوراً زمنياً، وظهرت فنون ومهن؛ وأصبح لكل مهنة وفن إله، يرى لانج: أن المسيحية والإسلام جاءا بعد ذلك، فظهر التوحيد في أجلى صورته، غير عالق بشوائب العنصر الأسطوري الذي شوّه جماله الأول.

على أن القول بأن المذهب الحيوي عاق الفكر الديني عن التوصل مرة أخرى إلى فكرة الله في جوهرها خطأ كبير. إن تصور البدائي عن الله تصور سام في مضمونه، ولكنه

ساذج بسيط غير عميق في صورته، ثم الأسئلة المختلفة التي ترددت في نفس البدائي عن الله - هل هو روح أم جسد أم روح وجسد معاً، ثم ما هي صفات الله القديمة الأزلية، كيف أجاب عنها البدائي؟

إن من الواضح أنه لم يجد فكرة الروح البحتة في الطبيعة، ومن المؤكد أن المذهب الحيوي استخرج هذه الفكرة خلال الأوهام التي وضعها عن النفس، والأحلام، والموت؛ إنه لم يصل إلى هذه الفكرة دفعة واحدة ولكن شيئاً فشيئاً، وتوضحت الفكرة - في صورتها النهائية - حتى استخلصتها الفلسفة كاملة، وانتهت بها إلى نتائج نهائية عامة، ونسبتها آخر الأمر إلى الله.

وللمذهب الحيوي فائدة أخرى لتاريخ الأديان، إن الفكرة الأولى عن الحياة الأخرى، وانفصال النفس عن الجسد، وحياة النفس حياة روحية في عالم آخر كانت غير واضحة، ولم تصل إلى درجة من المعقولية، وفكرة الثواب والعقاب للنفس لم تقمها العقائد الفطرية الأولى على أساس تحليل كامل، قام المذهب الحيوي - بتحليله البارع للأحلام، وعن العالم الآخر الذي تعيش فيه - بتخصيب هذه الفكرة؛ والمذهب الحيوي أول من بشر بهذا العالم الخالد الذي تعيش فيه النفوس، كما أن لهذا المذهب - وهنا يتكلم لانج تحت تأثير عقيدته المسيحية - أثره الكبير في فكرة مباينة النفس

للجسد، وفي فكرة الحياة الروحية الخالصة، وفي التضحية بالجسد للنفس، والأمل في حياة روحية شبيهة بحياة أرواح الأسلاف وهنا نجد منشأ فكرة التشبه بالله عند المسيحية.

يخلص لانج إلى أن للمذهب الحيوي الفضل الأكبر في تدعيم فكرة « النفس ».

وأخيراً - كان للمذهب الحيوي فضل كبير في إظهار فكرة النفس الفردية. إن الإسرائيليين الأولين لم يتبينوا هذه الفكرة مع اعتقادهم في إله واحد؛ خالد قديم سرمدي.

لكننا نرى هذه الفكرة لدى قدماء المصريين، ولدى الرومان، آمنوا بالنفس الفردية، وما ينتظرها من ثواب وعقاب في العالم الآخر، وظهرت الفكرة واضحة في المسيحية؛ والفضل الأكبر في إقامة الفكرة، وتوضيحها إنما يعود للمذهب الحيوي ولهذه الفكرة آثار عميقة خيرة في تاريخ الأخلاقية الإنسانية.

أثارت آراء لانج دهشة كبرى في الأوساط العلمية، كانت تلك الآراء تهز جوهر النظريات العلمية السائدة في ذلك الحين؛ ولكن لم ينفر تيلور وفريزر - أعظم مخالفين لانج - لمهاجمته، فقد اعتبرت آراؤه مخالفة للقواعد الأساسية للعلم الأوربي إبان ذلك الوقت، وقد وجهت بعض الانتقادات للانج، ويبدو أن لانج سلم ببعض تلك الانتقادات، وبدأ يعدل عن جزئيات في نظريته بدون أن يمس جوهرها، وقد دعا

هذا إلى القول بأنه تخلى عن نصف نظريته - على الأقل - وأنه من الممكن بعد ذلك قبولها علميًا غير أن سدني هارتلاند (Sidney Hartland) قام بنقد النظرية، وتابعه هويت (Howitt) في إنجلترا، وهاجمها أيضًا (A. Van Gennep) في فرنسا و (F. Graebner) في ألمانيا، وقد تركزت انتقاداتهم في مسألة مهمة كل الأهمية - وهي الوقائع والحقائق التي أوردوها لانج عن الأستراليين - وحاول أن يثبت بها صحة نظريته. إن تلك الحقائق لا تثبت على الإطلاق فكرة لانج؛ بل على العكس إنها تنقضها، وقد أعلن هارتلاند أن البدائيين الأستراليين لم يستطيعوا على الإطلاق أن يتوصلوا إلى فكرة الإله الواحد الأسمى، كانت هذه الفكرة تتجاوز تفكيرهم - غير أن لانج نفسه - ذهب إلى أن هذه الفكرة بسيطة ولبساطتها وجدت في فكر البدائي، أمّا أن أطفال الطبيعة هؤلاء لم يتوصلوا إليها لمجرد سموها؛ فهذا خطأ أن أميز صفاتها - وهي البساطة - كقيلة بأن تقذف بها في فكر البدائي مع فكرة سموها، التي تتوافق في وجودها مع فكرة القدرة على ما لا يقدر عليه هو، وإن من الخطأ الكبير أن نستند في أبحاثنا على أستراليا وحدها؛ ولذلك نرى من هاجم لانج، لم يذكر عن الوقائع التي تنكر نظريته في غير أستراليا غير شاهد واحد أو شاهدين.

غير أن نظرية لانج بقيت في مجموعها غير مسلمة حتى

ظهر المنهج التاريخي في علم الأجناس، وقد وافق هذا المنهج كثيرًا من النتائج التي انتهى إليها لانج، وقد استخدم هذا المنهج عالم من أعظم علماء الأجناس، وتوصل إلى أننا إذا صعدنا إلى الحضارات البدائية الأولى؛ فإنه يظهر لنا بوضوح إله عظيم، خالق أسمى، مصدر الأخلاقية؛ أما هذا العالم فهو الأب شمت (Schmidt)، ولكن قبل أن نعرض آراءه سنقوم بعرض موجز لتلك الأبحاث التي أيدت لانج في نظريته، وقد استخدم شمت تلك الأبحاث سندًا له في بناء نظريته العجيبة.

٢ - إثبات فكرة وجود الإله الأسمى:

إن تلك الأبحاث المختلفة تكاد تكون منفصلة عن أبحاث لانج، ولكنها تبدو كأنها من عمله الخاص؛ وهي في مجموعها تثبت فكرة وجود الإله الأسمى في كل المناطق التي أقيم البحث عليها.

وأهم الأبحاث التي تثبت فكرة لانج هي أبحاث الأستاذ (Leopold von Schroeder) - الأستاذ بجامعة فينا - عن الهنود الأوربيين، وقد توصل هذا الباحث الممتاز إلى وجود فكرة الإله الأسمى عند الآريين، وكتب بحثًا مهمًا ألقاه - في المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ الأديان العام المنعقد في بال سنة (١٩٠٤ م) - عن «العقيدة الآرية عن الخالق الأسمى»، ثم كتب كتابه المهم: (Arische Religion) وقد صدر الجزء الأول منه سنة (١٩١٤ م) والثاني سنة (١٩١٦ م)، وكان

على وشك أن يخرج جزءًا ثالثًا - لولا أن وافته المنية - وقد عالج - في الجزء الأول من كتابه - الأسس الرئيسية للدين على العموم، ووضح كثيرًا من الوقائع عن الإله الأسمى الآري، واعتبر أساس الدين عندهم ثلاثة أصول: عبادة الطبيعة، عبادة الموتى، والاعتقاد في إله أعلى خير وخالق، ولكنه لم يبين أي هؤلاء الثلاثة أقدم في الوجود؛ وقد ذكر في أحد المواضع أن الأمر يحتاج إلى مزيد بحث، وقد نقد الأب شمت في كتابه: (Anthropos) فكرة شرودر المترددة، وأثبت إثباتًا قاطعًا قدم فكرة الإله عند الآريين.

وفي سنة (١٩٠٦ م) أعلن (Enreich) أحد علماء الأجناس الألمان من الباحثين في أمريكا عن موافقته للانج في نظريته في مقال له عنوانه (Gods & Saviours)، وقد عالج موضوع العلاقة بين الاثنين - الآلهة والمخلصين، وبين تصور الآلهة أقدم في الوجود من تصور المخلصين أو المنقذين، وأن هؤلاء الأخيرين قد صنعهم الإله الأسمى، وخارج الناس منهم بعد ذلك.

وفي نفس ذلك الوقت نشر الدكتور كروبر (Dr. A. L. kroeber) أبحاثًا متعددة عن هنود كاليفورنيا أثبت فيها أن تلك القبائل هي أقدم القبائل في أمريكا الشمالية، ويبدو بوضوح من دراسته أنه عثر على فكرة إله خير سام؛ بل إنه جزم بأن هؤلاء الهنود عرفوا فكرة الخلق بواسطة موجود سام، بيده

كل القوى، وتنسب إليه كل القدر، وقد توصل إلى أن هناك أيضًا فكرة أخرى عن موجود عال يستغل الناس بخبث، ويسبب لهم النكبات، وينزل بهم الهزائم، ولكن فكرة هذا الموجود غير متصلة بفكرة الموجود الآخر، إنه أحيانًا يتعاون مع الخالق الآخر، غير أنه من ناحية ثانية يقاومه، ويجالده؛ وهو المسؤول عن موت الإنسان، وعن النقائص الأخرى المتعددة في محيط هذا العالم، وفي النصف الشمالي من الإقليم المتوسط لكاليفورنيا الخالق على العموم فكرة مجسمة... إلخ.

وفي فقرة أخرى يذكر أن ثمت إلهًا يصنع - لقد صنع العالم من الماء الأول... وهو يصنع دائمًا الجبال والأنهار، وهو يخلق عادةً الطعام، وهو يخلق دائمًا الإنسان، ثم فرق الناس بواسطة اللغات، والأقاليم، وأعطاهم الفنون والصناعات... إلخ.

كما أن ديكسون (Dixon) أثبت هذا عند إحدى قبائل كاليفورنيا؛ قبيلة (Maidu) إن هذه القبيلة تعتقد في إله سام عام خالق، وفكرة الخلق عندهم تشبه فكرة التوراة، لم يكن قبل الإنسان شيء، كان العالم ماء فحسب، ثم خلق الله الأرضين والسموات.

وفي إيجاز أثبت بعض علماء الأجناس في أمريكا وجود إله خالق عند البدائيين، وما يستتبع هذه الفكرة من الاعتقاد

في فكرة الخلق، ويبدو أن هؤلاء الباحثين غفلوا عن حقيقة كبرى، وهي أن تلك القبائل حديثة العهد، وأنها تصل في مراحل تطورها بأهم أحدث عهدًا، وفي كثير من الفقرات التي نقلها هؤلاء العلماء عنهم، نجد تشابهًا كبيرًا بينهما، وبين بعض أسفار العهد القديم.

اتجه البحث أيضًا نحو أقزام أواسط أفريقيا، وجزائر الأندامان، وجزيرة مالقة، وبعض أجزاء الفيلبين، وقد قام الأستاذ الفرنسي (J. L. A. de Quatrefages) في كتابه: (Les Pygmées)، والأستاذ (A. Le. Roy) في كتاب له بنفس الاسم السابق، وتكلم الاثنان عن أديان الأقزام خاصة، قام شمت بعد ذلك يبحث حياة الأقزام في تلك المناطق اجتماعيًا وأثنولوجيًا ونفسيًا، وعرض على الخصوص لمعتقداتهم الدينية في كتابه: (The Position of Pygmy Peoples in the History of Human Development).

وقد انتهت تلك الأبحاث إلى النتيجة القاطعة الآتية: « إن الأقزام يمثلون أقدم طور يمكننا أن نصل إليه في التطور الجنسي للبشرية »؛ وأنهم يفوقون في البدائية قبائل جنوب شرق أستراليا.

ولم يجد شمت وغيره من الباحثين في عقائد تلك الجماعات أي أثر لعبادة الطبيعة أو لعبادة الأرواح، أمّا إيمانهم بالسحر فكان أقل من إيمان قبائل تجاورهم وتتجاوزهم في

التقدم والتحضر، أمّا أُمّيز عقائدهم فكانت عبادة موجود أسمى؛ وهذا الموجود هو الخالق وسيد العالم، وهذا ما ينقض تمام النقض نظريات من يفترضون أن تلك القبائل البدائية لا يمكنها أن تعتبر جميع تغيرات الكون في كل واحد، وأن ترد كل شيء إلى علة واحدة أخيرة، بل إن البدائيين قرروا سمو هذا الموجود سواء من ناحية قدرته أو من ناحية إدراكه، وعبروا عن هذا بأن الموجودات غير الطبيعية العليا أقل منه وخاضعة له، ولم يذهب الأقزام إلى حد وجود هذا الإله فقط، إنهم قرروا أيضًا أن كل صفاته تتعالى عن صفات غيره، وقد أجمع الأقزام على هذا من غير تخلف، وقد ظهرت عباداتهم للإله في صلوات، وتضحيات، وقرايين، كانوا يقدمون إلى إله السماء الفاكهة الأولى والنباتات التي يجمعونها، وفي إحدى القبائل في مالقة، يقذف الخاطئ بدمه نحو السماء أثناء مرور العاصفة وَالتِمَاعِ البرق، وقعقة الرعد. ويمكننا أن نقرر أن اكتشاف قدم هذه القبائل، واكتشاف عقيدتها إنما هو اكتشاف خطير في تاريخ الأديان؛ إذ إنها قررت - بشكل علمي وعلى أساس قاطع - الصلة الكاملة بين الفطرة والتوحيد.

قام بروكلمان (Brockeleman) الأستاذ بجامعة هال يبحث ديانة الساميين قبل العهد الإسلامي، وكتب كتابه: (Allah and Idols: The Origin of Pre-Islamic Monotheism)

وفي هذا الكتاب يعالج مشكلة التوحيد قبل ظهور النبي محمد ﷺ، وأنكر - بأدلة قاطعة - الفكرة القائلة بأن التوحيد السامي مأخوذ عن مصادر يهودية أو مسيحية، أو أن الله تطور عن الإله العربي القديم «هبل»؛ والذي يقال: إن صورته أو تمثاله موجود في الكعبة، أثبت بروكلمان أن العرب قبل الإسلام كانت لديهم فكرة واضحة عن إله واحد، وأنها فكرة فطرية في العالم السامي العربي، وبحث بروكلمان رأي فلهاوزن (Wellhansen) أن الله يدين بوجوده إلى عبقرية اللغة العربية. إن هذه اللغة عند فلهاوزن كانت أداة طيعة للتعبير عن هذه الفكرة، تعودت كل قبيلة أن تدعو معبودها إلهًا، وقد نتج عن هذا أن الآلهة الخاصة - وهي مرحلة دينية أسبق - قد اختفت ولا يوافق بروكلمان على هذه الفكرة؛ ويرى أنه لا يمكن أن نفهم علة اختفاء هذه الآلهة الصغيرة الخاصة وما هو السبب أو الأسباب التي مكنت هذه الفكرة العامة عن الإله من إلغاء الآلهة الخاصة؟ ويلاحظ بروكلمان أن فلهاوزن كان تحت تأثير تيلور، وهو يضع نظريته ويتهم بروكلمان روبرتسون سميث - وهو أحد علماء الأجناس أيضًا، بنفس هذه التهمة، حاول هذان العالمان عنده أن يستخرجا فكرة الإله السامي من النفوس الحيوية - وهم يحققون بهذا فكرة سابقة في أنفسهم عن المذهب الحيوي - أقدم مذهب في العبادة، وقد ظهر لهم

بوضوح أن الإله العربي مختلف تمام الاختلاف عن نفوس الأرواح، ولا يمكن أن يتطور عنها، هنا لجأوا إلى حل للمشكلة من ناحية اللغة فقد استطاعت اللغة - بنوع من التجريد - أن تستخرج هذه الفكرة، وحين توضحت في فكر العربي قضت على تلك الأرواح، تلك الآلهة الصغيرة التي تعبدها العربي زمنًا، هل هذه الفكرة تتوافق مع تاريخ الدين؟ قد يكون من المحتمل صحتها لأسباب؛ أهمها: أنها تتوافق تمام التوافق مع فكرة التعميم، والتجريد التي تتجه إليها الإنسانية غير أن بروكلمان أنكر الفكرة في ضوء بحث واقعي، أخذ بروكلمان يجمع تصورات العرب الجاهليين عن فكرة الله، وأشار إلى المصادر المختلفة التي رجع إليها، وكلها مصادر موثوق بها.

إن فكرة الجاهليين عن الله أنه قبل كل شيء « خالق العالم والإنسان »، ولهذا السبب فهو « مالك العالم كله » « والمتصرف فيه »؛ إنه يرسل السماء على الناس مدرارًا، والمطر مصدر كل حياة هو سيد الإنسان المطلق، ويده المصائر إنه يطلع على السرائر، وأفعال الجوارح، وهو بيده الوعد، والوعيد، والثواب، والعقاب، هو إله كامل خالد أزلي قديم لا يتغير وهو رحيم « ورحمان »، ويذهب بروكلمان إلى أن التعبير « الرحمن » عرف في الجاهلية؛ ولهذا ينبغي أن يثق الناس في رحمته، وأن يحمدوه على نعمته، وأثبت

بروكلمان أن التعبير « الحمد لله » عرف أيضًا في عصور ما قبل الإسلام أي في العصر الجاهلي.

إذا تركنا هذا الميدان الخصب من الأبحاث عن وجود فكرة الله في مختلف الجماعات واتجهنا إلى ميدان آخر، لوجدنا الفكرة نفسها مبرهنة عليها في ميدانين آخرين: البحث السيكولوجي، والبحث في تاريخ الأديان.

أمّا في الميدان الأول: فنرى عالماً ممتازاً - من علماء النفس في أمريكا - يبحث الموضوع بحثاً علمياً مركزاً؛ هذا العالم هو (James H. Leudo) في كتابه: (A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future, New York, 1911) ويرى (Leudo) أن ثمت فكرة قديمة كانت تقول: إن المتوحشين يؤمنون بوجود سام - سواء أكان هذا الإيمان في صورة واضحة أو غير واضحة - وقد هُوجمت هذه الفكرة بعض الوقت غير أن الأبحاث الأنثربولوجية أعطت كثيراً من الشواهد على صحتها وأصبحت الفكرة مسلمة عن وجود اعتقاد عام في آلهة عليا، ونشأت عن أصل مستقل ونوعي، والمقصود بهذا أنها لم تكون آخر سلسلة من التطورات لموجودات مقدسة من أرواح وغيرها - كانت تلك الآلهة في الأصل الصانعة - وفكرة الصنع أي الخلق هي الأساس الذي بنى عليه الإنسان الأول فكرة، كل متوحش بدائي كان يتردد في صدره تلك الفكرة.

إن ثمت صانعًا له وللأشياء؛ وتلك الفكرة هي التي قادت الإنسان إلى الدين، ويستند (Leubo) في هذا إلى أنها تظهر لدى الأطفال في سن مبكر، فمن المؤكد إذن أن نجد لها لدى المتوحشين؛ وهو يمثلون طفولة الإنسانية في مجموعها.

أمّا عن السحر والدين؛ فيرى (Leuba) أن لكل منهما منشأ مستقلًا عن الآخر تمام الاستقلال لا شك عنده أن السحر عاون قليلًا على قيام الدين، غير أن السحر شيء آخر غير الدين؛ والسحر عنده في صورته البسيطة قد يكون أسبق من الدين، وقد هاجمه شمت في رأيه هذا، وبين أنه يتناقض مع مذهبه الذي يقرر أن الطفل في سن الخامسة أو السادسة يدرك أن هناك صانعًا للعالم، فالإيمان في الصانع قديم قدم الإنسانية نفسها.

وقام أيضًا عالم من علماء النفس في ألمانيا وهو الدكتور (K. Osterreich)، وكتب كتابًا مهمًا في سيكلوجية الدين: (An Introduction to Psychology of Religion)، وقد دافع (Osterreich) عن فكرة وجود إله سام، وبين أن هذا الإله الأسمى يتميز عند المتوحشين بأخلاقيته بجانب قدرته على الصنع، أمّا عن صلة الدين بالسحر، فقد أنكر أن يكون واحدًا منهما مشتقًا من الآخر.

يرى (Osterreich) أنه له دليل قاطع على أن نرى في السحر مرحلة أسبق من المرحلة الدينية كما يذهب إلى ذلك

فريزر و (Marett) و (Preuss) و (Vierkandt) إن السحر مبدأ أدنى من الدين، وفي كل المراحل التي سادت البشرية، عاصر السحر الدين؛ ولكنه لم يسبقه.

أمّا في الميدان الآخر ميدان علم الأجناس وتاريخ الأديان: فقد ازداد عدد الباحثين عن وجود إله أسمى، وتبين هذا بوضوح عند العلماء الأمريكيين، والسبب في هذا أن نظرية التطور هوجمت في أمريكا قبل غيرها من البلدان.

وأول العلماء الذين أثبتوا فكرة وجود إله سام عند البدائيين هو (Preuss) ومع أن (Preuss) كان واحدًا من واضعي « نظرية السحر » وظهور السحر أولاً، وبالذات في العهود السحيقة الأولى من تاريخ الإنسانية، إلا أنه لم ينكر وجود فكرة الإله الأسمى عند البدائيين، أمّا الذي دفع البدائيين - عند (Preuss) - إلى اعتناق فكرة الإله الأسمى، فلم يكن نتيجة توجههم نحو فكرة العلة، نحو وجود علة للأشياء، إنما ليعاونهم في تحقيق مطالب الحياة والحصول عليها؛ كان البدائي يشعر بأنه في حاجة إلى النجدة، والعون؛ وأنه بدون « الإله العظيم » لن يصل إلى شيء على الإطلاق.

ظهر بعد ذلك الأستاذ (John R. Swanton) في أمريكا وكان عالماً من علماء الأجناس الممتازين، وقد هاجم (Swanton) نظرية التطور، ونقد سبنسر وتيلور وفريزر،

ويُبين ما في نظرياتهم من مجانية لروح البحث التجريبي في عقائد البدائيين، كما هاجم بقوة (Marett & Lévy Bruhl & Read)، وأعلن أن الدين قد اتصل خلال تطوره بالظواهر المختلفة من موت أو أخلام أو سحر، غير أنه لم يكن نتاجاً لواحد منها، ولما كان الدين - في أول أمره - أحد مكوّنات الطبيعة الإنسانية؛ فإنه لم يكن في الإمكان أن يرتبط بأصل نوعي - كالموت أو الحلم - أو بمعنى أوضح كان الدين من خالقي الإنسان - لا الإنسان هو الذي خلق الدين - عن نوع من الأنواع التي يعانيتها في وجوده أو في يقظته، بدأ الدين من كل مركب مكون من جزئيات لا يمكن تعريفها، ثم اختلفت هذه الجزئيات بعد في مجرى الزمن، ولكن جوهر الفكرة كان التوحيد، ويقرر أن صور التوحيد المختلفة في المسيحية والإسلام، وفي المذاهب الصينية المؤلهة، وفي غيرها من أديان كان يعلق بها في صورتها العامة والخاصة جزئيات متعددة أصبحت فيما بعد - مذاهب تخالف التوحيد، غير أن الأساس كان توحيداً بحثاً.

والشواهد التاريخية تؤيد (Swanton) في بحثه، فالتثليث في المسيحية وتعدد الأقانيم إنما هي طوارئ على جوهر المسيحية، والتوسل الغالي، وتقديس الأئمة العلويين في الإسلام، هي مخالفات واضحة للأصل الإسلامي المبشر بالتوحيد النقي... إلخ - فلا جرم إذن - أن يتصل التوحيد

البدائي بجزئيات أصبحت فيما بعد تكوّن مذاهب بعيدة عن التوحيد، وعلى هذا نشأ المذهب الحيوي من التوحيد، وكذلك المذهب الطبيعي... والتوحيد بعد ذلك في الأديان المختلفة إنما هو رجوع إلى الفطرة الأولى.

ويخلص Swonton إلى القول بأنه لا فارق بين توحيد البدائيين والتوحيد الحديث فقد آمن البدائيون تمامًا بوجود قوة عليا سامية، وقد ارتبطت هذه القوة بالسماء أو الشمس، وساد الاعتقاد بها أقدم الأجناس البشرية.

أمّا العالم الثالث الذي بحث الموضوع أيضًا فهو الأستاذ (Radin)، وقد ذهب (Radin) إلى أن الحياة العقلية للبدائي تشبه حياتنا، وأنه ظهر فيهم شعراء، ومفكرون، وقد أثبت (Radin) هذا بأمثلة متعددة، ثم وافق (Radin) لانج في كثير من آرائه، وخالفه في البعض مما لا يمت إلى جوهر الموضوع بسبب قوي.

والعالم الرابع الذي ذهب كذلك إلى وجود فكرة الإله الأسمى عند البدائيين هو الأستاذ (Lowie) - والأستاذ (Lowie) ناقد عنيف لتيلور، وفريزر، ودوركايم، وقد هاجم بالذات دوركايم هجوماً عنيفاً، وذهب إلى أن خطأ دوركايم الأساسي هو اعتباره الأورنتا أقدم الأجناس البشرية، وغفلته عن كثير من الحقائق الأثنولوجية الخاصة التي تقرر أن الأورنتا من أحدث تلك القبائل عهداً، أمّا الأجناس البدائية حقاً

فهى (The Semang & The Andamanese the Paviosto)، وهؤلاء لا يعرفون شيئاً عن التوتمية، وهاجم المذهب الحيوي أيضاً، وأثبت أنه لم تعرف عبادة الأرواح إلا في مصر، وعن مصر انتشرت في العالم، ووافق (Lowie) لانج في فكرته الأساسية عن وجود إله أسمى - كما وافق شمت - ولكنه اختلف معهما أشد الاختلاف في وجود فكرة الإله الواحد - كما سنذكر بعد.

ثم اتجه الأستاذ (Heiler) نحو إثبات فكرة الإله الأسمى خلال بحثه في الصلاة؛ وقد تبين له - بعد دراسات متعددة وبحوث عميقة - أن الصلاة عند البدائي إنما كانت تتجه نحو المعبود الأسمى الخالق - إله السماء.

وأخيراً نجد الأستاذ (Niuwenhius) الأستاذ بجامعة ليدن يكتشف فكرة الإله الأسمى في أندونيسيا لدى السكان البدائيين هناك، أما كيف نشأت الفكرة فيرى نيوقهوس أنها نشأت عن الإحساس الذي يتركه الكون بما هو كون وككل في نفس البدائي، فيتجه البدائي إلى فكرة الروح الكلية؛ الإله الأسمى.

- رأينا كيف أصبحت الفكرة - فكرة وجود إله أسمى - مسلّمة في تاريخ الأديان والأنتولوجيا، وأن الأبحاث من مختلف الدوائر قد أيدتها، وتطابقت معها تطابقاً تاماً وسنتقل الآن إلى عرض لنظرية في التوحيد، وإله السماء

عند عالمين ممتازين هما العالم الإيطالي (Pettazzoni)،
والأستاذ (Foucart).

٣ - التوحيد وإله السماء:

(١/٣) نظرية الأستاذ (Pettazzoni):

شغل الأستاذ بتاتزوني منصب الأستاذية في جامعة بولونيا،
ثم في جامعة روما، وقد كتب كتابًا في موضوعنا هذا -
على جانب كبير من الأهمية - سواء من ناحية المادة أو من
ناحية الموضوعات، وقد حاول بتاتزوني في كتابه هذا أن يبيّن
الأهمية العظمى لإله السماء السامي في مختلف الاتجاهات،
ولكل نواحي التطور الديني، أمّا اسم هذا الكتاب المهم
فكان: (Dio. formazione e sviluppo del monoteismo
nella storia della religioni)، « كيف نشأت وتكونت فكرة
التوحيد في تاريخ الدين »؛ وهو في ثلاثة أجزاء، الجزء الأول
تحت اسم جزئي: (L' Eessere celeste nelle credenze dei
popoli primitivi)، « إله السماء في اعتقاد البدائيين »،
والجزء الثاني تحت اسم: (Il Dio supremo nelle religioni
politeistiche أي: « الإله الأسمى في الأديان الوثنية »،
والجزء الثالث: (Il Dio unico nelle religioni monoteistiche)،
« الإله الواحد في الأديان الموحدة ».

بدأ بتاتزوني كتابه بتبيين عدم قدرة المذهب الحيوي على
إمدادنا بفكرة الإله - ناشئة عن عبادة الأرواح - وأظهر

فساد هذه الفكرة علميًا.

ثم يرى بتاتزوني أن لانج وشتت ظهرا بعد ذلك معارضين للنظرية الحيوية، وقد نادى الاثنان بأن التوحيد هو منشأ الأديان الإنسانية، وليس نهاية التطور الديني، وقد تساءل بتاتزوني: كيف تؤدي سلسلة أو مجموعة بنفسها من الحقائق إلى فرضين يختلفان تمام الاختلاف، رأى بتاتزوني أن مجرد الجدل بين المذهبين لا يفيد شيئًا بذاته؛ وإنما ينبغي أن نلتمس الوقائع من خلال البحث في الأديان البدائية، وقد انتهى - هو من جمع كثير من الوقائع البدائية - إلى نتائج مختلفة عمّا ذهب إليه لانج.

أرجع بتاتزوني التوحيد البدائي إلى نوع أبسط من الاعتقاد في موجود سماوي، اعتبره البدائي في صورة السماء المشخصة، وهذه الصورة عن هذا الموجود هي الثابتة في شعور البدائي الديني، وقد أوجدها في هذا الشعور الفكر الأسطوري الذي حكم كل صور العقلية الدينية البدائية.

ويقرر بتاتزوني أنه وجد آثارًا تؤيد فكرته هذه لا عند المتوحشين فقط في جميع أجزاء العالم، بل في الأديان الوثنية في الماضي والحاضر، أمّا عدد آلهة السماء هذه فهو عدد كبير أكثر مما يتصوره العقل، أمّا تعريف هذا الموجود السماوي فهو: « موجود يعيش في السماء وحياته هي حياة السماء نفسها ».

وهذا الموجود السماوي - هو عنده - نتيجة لتشخص؛

وهذا التشخص ليس على الإطلاق نتيجة للعقل وللتخيل معًا، وإنما للتخيل فقط لتلك القدرة الحدسية، وهذه القدرة هي أسطورة (Quella forma de l'intuizione che é il mito) من الأساطير، فالموجود الأسمى إذن هو تشخص عنصر من العناصر تدركه الحواس؛ ويطلق عليه اسم السماء، غير أن هناك صعوبات متعددة تثيرها طريقة تشخص السماء، كيف تشخصت - وكيف حدث هذا العدد الكبير من آلهة السماء هذه - وما هي الفروق والميزات التي تفصل بينهما؟ وهذا ما دعا أحد علماء الأساطير الممتازين (Ehreneich) إلى إنكار وجود فكرة تشخص السماء في العصور الأولى الإنسانية، ولم يجد أي أثر لتلك الفكرة فيما درس من أساطير، مع أنه قد عُرِفَتْ فكرة الإله الأسمى في هذه الأطوار، ويحاول بتاتزوني أن يتفادى المشكلة، فافترض أن صورة التشخص هي الصورة الوحيدة التي يمكن قبولها إبان ذلك العصر، ولا بد من وجود موجود يُوجد الظواهر السماوية، ومن ثَمَّ يرتبط معها ارتباطًا قويًا لا انفكاك عنه، وهذا الموجود صورة غير واضحة المعالم لا يرى فيها تركيزًا معينًا، إذا ما قارناها بصور أخرى من الألوهية ظهرت فيما بعد، ورمزت إلى أشياء يبدو انفراديتها بوضوح، كالشمس والقمر، غير أن للآلهة السماوية المشخصة صفات أخرى أضفتها عليها السماء... القوة العليا والوحدة.

ومن المؤكد أن تلك المجموعة السماوية لم تأخذ مكانها كاملاً إلا في ضوء انفرادها. ثم بدأت تضيق الفروقات، وساعد على ذلك ما في السماء من طبيعة موحدة منسقة، فتكوّن الإله الأسمى من القوة العليا اللامحدودة، ومن الوحدة المطلقة، والاثنان مرتبطان تمام الارتباط: القوة العليا لإله السماء، والارتباط والوحدة. نُقدت نظرية بتاتزوني نقدًا شديدًا، فقد اعتبر بتاتزوني التشخص غير واضح، هو أقل تشخص ممكن، وهنا نقطة ضعف في مذهبه، إن التشخص هنا ليس تشخصًا على الإطلاق، كيف استطاع البدائي أن يحدس هذه الفكرة عن التشخص فكرة خالية من العنصر الجوهري للحدس - البساطة - إن موجودًا يعيش في السماء، ويقف وراء الظاهرة السماوية ويمركز في نفسه كل شيء ليس تشخصًا للسماء على الإطلاق - كما قلنا - ولا يدرك البدائي ما فيه من تركيب وعدم بساطة، والنظرية فوق ذلك ضعيفة في نقطة أخرى في علاقاتها مع الوقائع الأخرى، إنه ليس بصحيح إطلاقًا أن صور الموجودات السامية عند البدائيين هي أقل تحديدًا، وأقل إحاطة بالأشياء من الصور الأخرى؛ كصور الشمس والقمر؛ تلك الصور التي بآن بوضوح فرديتها أكثر من فردية إله السماء - إله السماء التشخيصي. وهناك مسألة أخرى كيف يؤدي التشخص إلى تخيل موجود واحد في السماء، لا بد أن يكون هناك موجود

متشخص يرسل المطر، وآخر للرعْد، وآخر للبرق... إلخ، من المحتمل أن تكون هذه الموجودات المتشخصة قد ظهرت بعد ذلك، وقامت الأساطير بتوضيح كل هذا، ولكن الفكر البدائي لم يستطع إطلاقاً أن يُبين ما بين الموجودات من صلوات، أو أن يهيم في تعدد يتجاوز فكره البسيط، أكد بتأزوني أن الفكر البدائي كان يحكمه الاتجاه الميتولوجي، أما الاتجاه المنطقي العقلي فقد ظهر في عهد متأخر، واختلط أول الأمر بالعنصر الميتولوجي، وهذا هو التطور الثاني للبدائيين لكن ما دليله على كل هذا؟ إنه لم يأت بالبراهين الواضحة لإثبات فكرته، كان بتأزوني يضع أفكاراً أو فروضاً فحسب، بدون أن يبين الأساس المنهجي العلمي الذي استند عليه، ولم يعالج مسألة قدم الموجودات الإلهية في الزمان، ولم يصرح بالأسباب التي أوجبت عليه أن يضع الإله السماوي المتشخص في بدء الإنسانية. إنه لم يستخدم منهج التاريخ الثقافي للأُم البدائية لكي يوضح - في جزم - عهد آلهة السماء المتشخصة في الصورة التي وصفها وقد أعلن أنه أصبح المناهج وأدقها - ولكنه أهمله إهمالاً كاملاً. ويلاحظ شمت أن كتابه - في فصوله التسعة الأخيرة - لا يحوي تركيباً على الإطلاق، وأنه مجرد تلخيص، وجمع للوقائع، بدون تحديد تاريخي لهذا الجمع؛ وهذه ظاهرة ملموسة في كل الكُتّاب، فلا نجد فيه أي محاولة لتعيين

مسألة المتقدم والمتأخر بطرق موضوعية أو أدنى مجهود لإثبات العهود الأتولوجية النسبية « للموجودات السماوية ». إن بتاتزوني نفسه يعلن أن عددًا كبيرًا من تلك الموجودات لم يكن موضوع عبادة؛ بل قرر هذا في نص مهم: « المشاهد أن الموجود السماوي لم يكن في معظم الحالات موضوع عبادة ».

حاول بتاتزوني أن يدفع عن نفسه تلك الانتقادات التي وجهها إليه شمت في بحث نشره في مجلة تاريخ الأديان بباريس، اعترف بتاتزوني أنه لم يستطع أن يطبق منهج البحث التاريخي في الثقافات الإنسانية مع تقديره العظيم لهذا المنهج، وقرر أنه لم يكن في مركز يسمح له بتطبيقه، وذكر أنه لم يكن إلا مجرد باحث في تاريخ الأديان، وأن على علماء الأجناس أنفسهم أن يمدوه بنتائج تطبيقهم لهذا المنهج؛ ولذلك فقد قبل الأبحاث الأتولوجية عن الموضوع الذي هو بصدده - كما هو - بدون أن يطبق عليه هذا المنهج، فقد اعتبر هذا العمل خارجًا عن دائرة عمله، غير أن هذا لا يشفع له على الإطلاق في كثير من المغالطات التي وقع فيها، ومن الخطأ الكبير أن عالمًا في تاريخ الأديان يترك الجزء الجوهرى من عمله لعلماء الأجناس، بدون أن يطبق منهجًا ممتازًا يجنبه كثيرًا من الأخطاء.

لكن بتاتزوني يعلق على هذا بأنه إذا لم يكن قد استطاع تحديد العصر الأتولوجي لآلهة السماء الفردية؛ فإنه وضع

« منهج الربط الكامل » واكتشفه؛ ومن المؤكد أن كتابه كان تطبيقاً لهذا المنهج.

وأخيراً - قرر بتاتزوني في نهاية مقاله - وقد كان يشعر تماماً بأنه لم يستطع تعيين أقدم صورة للدين - أن نظريته في نشأة الدين غير نهائية؛ وأنه على أتم استعداد لتغييرها، بل وللتخلي عنها نهائياً إذا ما أمدته الأتولوجية بتصور مخالف.

(٢/٣) أما العالم الآخر الذي خاض في الموضوع فهو

الأستاذ (G. Foucart):

وقد كتب مقالاً مهماً في (Hastings' Encyclopedia of Religion & Ethics) عن: « السماء وإله السماء »، وقد اشتهر فوكارت بنقده الشديد للتوتمية وخاصة في فرنسا؛ وهاجم بشدة معتنقيها الغالين، ثم بدأ بعد ذلك في تحديد توزيع إله السماء عند المتوحشين و المتحضرين؛ ووصل إلى النتيجة الآتية: إن تصور إله السماء إنما يمتد إلى أقدم العصور الإنسانية، وإنه على أقل تقدير قديم قدم عبادة الأرواح أو عبادة الطبيعة، أمّا أنه أقدم من المذهب الحيوي فهذا ما لا يستطيع أن يجزم به فوكارت؛ فالمشكلة إذن لم تحل بعد، ولما لم يستطع فوكارت تحديد المسألة تحديداً تاريخياً دقيقاً، فإنه اقترب من فكرة بتاتزوني قرباً كبيراً، ونسب قيام فكرة إله السماء إلى تخيل البدائي للمادة السماوية، والبحث في أصل للظواهر السماوية نفسها، فرد كل هذا إلى هذا الإله،

أما الذي أظهر فكرة إله السماء فلم يكن المذهب الحيوي أو المذهب الطبيعي؛ إنما هو الشخص - ذلك أن الشخص يظهر المسائل واضحة ومحسوسة - غير أن شرح فوكارت للشخص غريب؛ نشأ الشخص عنده من فكرة غريبة، تتلخص في ما يأتي:

إن هناك قوة مشخصة وراء الظواهر - أو خلف المادة الخارجية؛ وهذه القوة المشخصة ترتبط «بجوهر» هو مصدر الطاقة والحياة، ولا يمكن لهذه القوة أن توجد بدون هذا الجوهر، ولكنها متميزة عنه، مفارقة له على الأقل مؤقتًا، وقد فعل فوكارت هذا لكي يتجنب فكرة حيوية المادة، ولكنه على أي حال ميز تميزًا واضحًا بين إله السماء، وبين الجوهر الذي يكون المادة السماوية، ويمدها بالحياة ومختلف القدر، ومن ناحية أخرى - إن هذا الجوهر نفسه ضروري لوجود إله السماء، فبدونه ستظهر قوى الطبيعة غير المشخصة مسيطرة على الفكر الديني الأول.

أخيرًا... إن ثمت مشاكل مهمة لم يحاول فوكارت حلها؛ وهي هل تمثل البدائي زمنًا لم توجد فيه سماء على الإطلاق، وبالتالي لم يوجد إله السماء. إن وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر، هل هما متساويان في القدم، أم أن إله السماء خلق السماء؟ أجابت الأساطير أن إله السماء خلق السماء؛ ولكن هل هذه الأساطير بدائية؟

نقد شمت نظرية فوكارت، وبين أن فوكارت لم يحاول معالجة المشكلة بتطبيق المنهج التاريخي لكي يحدد له العصر الذي ظهرت فيه تلك الأساطير؛ ولذلك تنكب حل المشكلة الآتية؛ وهي: « هل يستطيع العقل البدائي أن يصل إلى معرفة أصل السماء؟ »؛ ولذلك لم يستطع فوكارت مقاومة الأفكار التطورية التي كانت تسود الحياة الفكرية وقتئذ، بل يبدو أنه كان أميل إلى فكرة التطور، على أن ظهور المنهج التاريخي في علم الأجناس أعطاه أخيراً بعض الشجاعة؛ لكي يقرر أن البدائي لم يعرف على الإطلاق فكرة الخلق من خارج فكرة الخلق العرضية.

وانتهى فوكارت بتحفظ كبير إلى أن آلهة السماء - إلى حد ما - تشارك في خلق السماء، وأن مادتها الحيوية، وميزاتها الخاصة إنما استمدتها من هذا الإله.

وتلك النتيجة التي انتهى إليها فوكارت إنما كانت إحدى ثمرات المنهج التاريخي في علم الأجناس، ولكن فوكارت لم يقررها بوضوح كما كان ينتظر على أية حال، إنه لم يتمكن من الثبات على فكرة القديم.

تبين لنا بوضوح ما كان لفكرة « الإله الأسمى » عند البدائيين من أهمية كبرى، ورأينا ذلك العدد الكبير من الباحثين الذين أثبتوا وجود هذه الفكرة؛ بحيث أصبح من العسير أن نجد من ينكرها من العلماء الممتازين، وكثير أيضاً

عدد من الباحثين الذين قرّروا أن هذه الفكرة وجدت غير متصلة بالمذهب الحيوي أو المذهب الطبيعي، إنما كان لها أصل مستقل، وقابلنا أيضًا عددًا محترمًا من العلماء يهاجم فكرة التطور التقدمي، وانتقال الفكرة الدينية من طور أدنى إلى طور أعلى؛ غير أن كثيرًا من هذه الأبحاث خلت من تطبيق المنهج التاريخي، وخاصة في دراسة الأجناس بحيث إنها لم تحدد لنا تحديدًا دقيقًا عصر هذه الآلهة السامية أو هذا الإله الأسمى، وقد تكفل المنهج التاريخي وعلم دراسة الأجناس بحل المشكلة وحسمها، وهذا ما سنعرض له في الفقرة المقبلة.

٤ - المنهج التاريخي، ونتائجه في دراسة الأجناس:

ساد المنهج التطوري الروحي العلمي أوربا خلال القرن التاسع عشر، وطبق هذا المنهج في علم الاجتماع، وعلم تاريخ الأديان، فأنتج كثيرًا من النظريات التطورية في نشأة الدين - وموجز القول في هذا المنهج أنه اعتبر الإنسان - « ظاهرة طبيعية » يخضع « للقوانين الطبيعة » خضوعًا كاملاً، ويتناوله مراحل التطور التي مرت بها الحياة الطبيعة، وقد خضعت عقيدة الإنسان وهي جزء منه لكل ما خضع له من تطور تصاعدي، وفي أعقاب القرن التاسع عشر، اكتشف المنهج التاريخي، وقد نظر هذا المنهج إلى الإنسان على اعتبار أنه: « تاريخي » أن له موجودات تاريخية معينة

وأن لعقائده نفسها هذا التاريخ، ولم يتناولها قوانين التطور من حالة بدائيه متوحشة إلى حالة راقية.

وأول من اكتشف المنهج التاريخي هو راتسل (Ratzel). فقد أعلن أن لكل الناس - بدون استثناء - تاريخًا، ووجه الأنظار إلى ضرورة البحث في هذا التاريخ، وخاصةً كما يظهر له في هجرات الناس، وقد طبق (Ratzel) منهجه على مسألة الهجرات البشرية؛ وانتهى إلى وضع نظرية جديدة فيها عن العلاقات التاريخية بين مختلف الناس والوراثات العميقة بينهم، ووسع تلميذه (Leo Frobenius) من نظريته في: « الدوائر الثقافية » أو « الآفاق الثقافية » أو « الثقافات »، وانتهى من تطبيق المنهج التاريخي إلى تقرير أن هناك صلة تاريخية وراثية بين مختلف الثقافات في أفريقيا وآسيا بحيث تنتهي كلها إلى ثقافة واحدة متحدة ماديًا واجتماعيًا، وميتولوجيًا، ولكن (Frobenius) تخلى عن نظريته لكي تتوافق مع فكرة القانون الطبيعي، وقد طبق هذا القانون على مادة البحث عنده، ثم عاد مرة أخرى إلى المنهج التاريخي. وتناول المنهج التاريخي عدد كبير من العلماء؛ أهمهم: (Gräbner & Ankermann & Schmidt & Foy). وقد بحث كل من ناحيته، المناطق الثقافية في قارة أو قارتين مطبقين هذا المنهج، ثم جذب هذا المنهج إليه عددًا آخر من الأثنولوجيين الألمان، سواء اعتنقوا فكرة تقسيم العالم إلى

مناطق ثقافية أو لم يعتنقوا هذه الفكرة، وطبق المنهج أيضًا في أمريكا، طبقه كثير من العلماء؛ أمثال (Boas) وكان أول من نادى بضرورة تطبيق المنهج التاريخي على الأبحاث الأنثولوجية، وهاجم المناهج السيكلوجية هجوميًا شديدًا، وتابعه عدد كبير من العلماء؛ كما ظهر في إنجلترا أيضًا أنصار لهذا المنهج؛ أمثال: (M. W. Thomas) في أبحاثه عن أستراليا وأمريكا، وقد دعا إلى تطبيق مناهج الدراسة التاريخية، لكن المدرسة السيكلوجية القديمة كانت تسيطر على إنجلترا سيطرة كبيرة حتى ظهر (Rivers)؛ وهاجم تلك المدرسة ودعا إلى استخدام المنهج التاريخي، كما ظهر الاتجاه المنهجي التاريخي عند إيليت سميث، وبري (Perry).

وظهر المنهج - إلى حد ما - في فرنسا في أبحاث (A. de Van Gennep) و (Quatrefages) وغيرهما من الباحثين - كذلك قام بتطبيقه علماء كثيرون في السويد والدنمرك وفنلندة.

لم يكن كل هذا سوى محاولة غير كاملة في بناء المذهبين - ونحن نجد بعد ذلك محاولات أكثر نضوجًا من السابقة عند بعض العلماء الممتازين؛ أمثال: (Pinard de la Boullaye Lowie & Sapir).

والآن ما هي عناصر المنهج التاريخي:

يرى (Graébner) أن هذه العناصر تتكون من ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: نقد المصادر؛ وهذه الخطوة تمدنا بالوسائل المتعددة للحصول على الوقائع، والحقائق المختلفة بدقة ويقين. الخطوة الثانية: هي التفسير أي: اكتشاف المعنى الحقيقي لكل واقعة.

الخطوة الثالثة: هي الربط؛ وهي أهم الخطوات الثلاث وأدقها في علم الأجناس، وفي تاريخ الأديان، وهي تعلمنا كيف نربط الوقائع بعضها ببعض سواء في كلياتها أو في جزئياتها؛ حتى تكون معروفة لنا بدقة، ومفسرة أحسن تفسير، وبهذا نصل إلى توضيح حقيقي لثقافة من الثقافات في أول عصورها.

ويلاحظ على الخطوة الأولى أنه لا جديد فيها سوى أنها تقدم لنا عرضاً طيباً - بالوسائل التي تعينها - للمصادر التي بين أيدينا عن الموضوع الذي ندرسه.

أمّا منهج التفسير عنده:

فهو على نوعين: التفسير المباشر إذا ما كنا بصدد وحدة ثقافية واحدة، أمّا إذا كنا بصدد وحدات ثقافية مختلفة في المكان؛ فإننا نلجأ إلى تفسير غير المباشر.

ثم تتدخل العملية الثالثة: لكي تبين لنا الوحدة الثقافية لتلك الوحدات التي تختلف مكاناً؛ وهذه العملية هي أهم عملية في هذا المنهج، إنها تبدأ ببحث نقدي لنظريات

التطور التي سيطرت على الأبحاث الأثنولوجية زمنًا ثم تخلص - كما قلنا - إلى تبين الوحدة الثقافية التي تربط بها الثقافات.

وطريقة (Graébner) في هذا تتكون من ثلاث خطوات؛ الأولى: تخير مقياس يمكن بواسطته وضع الثقافات الجزئية المتجاورة في دوائر كلية عامة من الثقافة، وتبين أن هذه الثقافات في دوراتها المتعددة ترتبط الواحدة منها بالأخرى بالامتزاج، والاختلاط، والتجاور زمانًا ومكانًا.

الخطوة الثانية: هي توضيح الاتجاهات المعينة لنمو الثقافات الجزئية، وطريقة تلاقيها.

وأخيرًا أو الخطوة الثالثة: تبحث العملية التي بواسطتها نصل إلى التابع بين الثقافات الخاصة، وأسباب قيامها وإلى أي مدى تصل.

قام (Pinard de la Boullaye) بعد ذلك بإضافة خطوات أخرى إلى هذا المنهج؛ الخطوة الأولى: هي توضيح العلاقات المكانية والإقليمية بين مختلف الأجناس البشرية، وإثبات وجود علاقات أساسية بين هذه الأجناس سيقرب لنا تحديد الثقافة الأصلية، والحياة الفكرية الأولى لأقدم جنس من بين هذه الأجناس، والثانية: هي توضيح العلاقات الزمانية بين الثقافات المتعددة في مختلف القارات، وقد أفضى الاتصال الزماني بين الشعوب البدائية إلى نتائج غاية في العمق في تاريخ

الأجناس، والخطوة الثالثة - عند (Pinard de la Boullaye): هي بحث الثقافات المختلفة في علاقاتها التاريخية، والخطوة الرابعة عنده: هي التوصل إلى منشأ العناصر الثقافية ونموها. وقد تعاقب على هذا المنهج تغيرات في التفاصيل، واختلف الباحثون في تحديد المناطق الثقافية العقلية للأجناس البدائية اختلافات جزئية.

ولا تعنينا هذه الاختلافات في موضوعنا هذا بقدر ما تعنينا نظرة مؤرخي الثقافات المختلفة إلى «الآلهة العليا» في أول تلك الثقافات وأقدمها؛ وسنعرض في إيجاز لآراء أربعة من هؤلاء العلماء؛ وهم: (Foy Gracber Ankermann & Schmidt).

أول هؤلاء العلماء الذين طبقوا المنهج التاريخي هو (Foy)، ولم يكتب (Foy) كثيراً عن تاريخ الأديان، ولكننا سنحاول عرض آرائه الموجزة طبقاً لشذرات تركها لنا.

يرى (Foy) أن ديانة البدائي؛ إنما تعود إلى تعود إلى الاعتقاد في القوة السحرية، وما يصحب هذا الاعتقاد من طقوس، وما لممارسة السحر نفسه من فاعلية وقوة وقدرة، وبجانب هذا نجد أيضاً الاعتقاد في أشباح الموتى، أمّا إلى أي حد قد اتصلت هذه المعتقدات بالإيمان بمخلوق أسمى يعيش في السماء؛ فهذا ما لا يمكن تحديده، ويرى (Foy) أن الاعتقاد في السحر هو أقدم اعتقاد في الوجود، وقرر أن هذه العقيدة إنما وجدت لدى التاسمانيين (The Tasmanians) غير

أن شمت يرى أن نظرية (Foy) محتاجة إلى تصحيح - أولاً: من ناحية الاعتقاد في السحر؛ فإن السحر لم يظهر عند أقزام وسط أفريقيا في صورته التي ظهر فيها عند دوائر من الثقافات المتأخرة. وثانيًا: من ناحية صورة الإله الأسمى؛ فإن هذه الصورة عندهم أيضًا واضحة ومتميزة.

وتكلم (Foy) عن الأستراليين؛ فذكر أنهم من ناحية قدمهم وبدائيتهم يمثلون الطور الأول للإنسانية، وأقدم هذه القبائل هي قبائل جنوب شرق أستراليا، وقد قابل (Foy) عند تلك القبائل فكرة إله واحد يعرفونه كأب أو كجد، خلق الإنسان، وظواهر الطبيعة الكبرى، يُعلم الناس كيف يصنعون الأسلحة، والآلات، ويرعى القوانين.

ومن المحتمل أن يكون هذا الاعتقاد نتيجة لمحاولة البدائي تفهم الظواهر المتيورولوجية - وأنها معلولة لرجل عظيم لموجود قوي، أنفاسه هي الرياح، وصوته هو الرعد، ولما كانت النباتات متصلة بتلك الظواهر الجوية؛ كالمطر وغيره، فإن الله أيضًا اعتبر إله النبات، ولهذا الإله ابن أوجدته الأساطير بجانب الله، وهو وسيط بينه وبين الناس، وهو الذي يقود الموتى في عالمهم، ونشأت الأرواح والقرائن شيئًا فشيئًا حول فكرة الإله الأسمى هذه؛ ويلاحظ (Foy) أيضًا فكرة الثنائية في عقائد البدائيين الأستراليين، ويرى أنها نتيجة لتصورين متقابلين: الشمس والقمر، أو بين القمر المنير

والقمر المظلم.

لا يوافق شمت (Foy) في كثير من آرائه، ولكنه يرى أن (Foy) توصل إلى جوهر المسألة، وأنه أعلن أن الاعتقاد في إله أسمى أسبق بكثير من أي اعتقاد آخر، وأن صلة هذا الإله الأسمى بالقوى الكونية الكبرى إنما تمت في عصر متأخر، ثم إن (Foy) اعتبر أيضًا هذا الإله الأسمى ضامنًا للقانون العقلي، وأن الناس تراعي هذا القانون؛ لأن الله واضعه، فالله إذن - عند البدائي - مصدر الأخلاقية.

أما الشخصية الثانية التي تكلمت عن إله السماء - خلال تطبيق المنهج التاريخي - فهي (Ankermann). وقد هاجم أنكرمان الآراء التطورية القديمة؛ ولكنه مع ذلك لم يوضح توضيحًا كاملاً فكرة الإله الأسمى - حقًا - إنه اعترف بوجود فكرة هذا الإله عند البدائيين، ونفى نفياً قاطعاً الفكرة القائلة بأن: « الإله الأسمى » نهاية تطور للمذهب الحيوي، ولكنه - في الآن عينه - لم يحدد أقدم صورة للدين.

ثم أتى (Graebner) بعد ذلك؛ فسلم بوجود تلك الفكرة لدى البدائيين، ولكنه اختلف مع شمت في بعض النقط.

نصل بعد ذلك إلى شمت، وإلى شمت جماع الرأي في هذه المسألة؛ إنه يمثل المذهب المؤله في أروع صورته.

أثبت شمت أن الأقزام هم أقدم الأجناس البشرية، ويؤمن أنهم يمثلون الثقافة الأولى الإنسانية، وقد بحث أحوالهم

الاجتماعية والثقافية، وتوصل إلى أن أقزام أفريقيا يؤمنون بوجود إله سام، أمّا أقزام آسيا فقد اكتشفت البعوث المسيحية التبشيرية أن بعضهم يؤمن بهذا الإله، والبعض الآخر قد اتصل بثقافات أحدث، وأحيطت فكرة الإله الأسمى عندهم بكثير من الغموض، أو اختفت نهائيًا.

ثم حاول شمت أن يدعم فكرته بعرض لفكرة إله السماء عند الأستراليين، والأمريكان، والهنود.

وتمت مسألة مهمة في نظرية شمت عن الإله الأسمى: وهي الوجدانية، قد سلم الكثيرون بوجود إله سام عند البدائيين، ولكنهم لم يسلموا بوجود إله واحد، يقرر شمت أن فكرة الإله الواحد موجودة تمامًا عند معظم القبائل الزنجية، وعند كثير من القبائل الأسترالية الجنوبية الشرقية، والقبائل الهندية الأمريكية الشمالية، أما عند غير تلك القبائل، فقد ظهر إله سام موحد، ثم تقدمت تلك القبائل، وانتقلت إلى أطوار أخرى من الثقافة، فساد الفكر الديني تعقد وتشابك، أنتج فكرة تعدد الإله الواحد، أو أنتج أيضًا فكرة موجودات عليا بجانب هذا الموجود الواحد الأسمى.

وقد كشف البحث التاريخي عن كل هذا التعدد، وتوصل إلى تعيين صور الموجودات التي نشأت عنه، فكانت له زوجة وولد؛ واعتبرت السماء، والشمس، والقمر، والمطر، وغيرها من موجودات متصلة به، ولكن برغم كل هذا

بقيت فكرة الله وضاءة مشرقة عند الكثيرين من البدائيين في
باكورة الزمان.

أمّا عن مكان الإله الأسمى؛ فقد اختلفت القبائل البدائية
في هذا، فذهب البعض منها إلى أنه يعيش مع الإنسان
يعلمهم الخير، والأخلاق الطيبة، وذهب البعض الآخر إلى
أنه يعيش في السماء، وذهب البعض الثالث إلى أنه عاش
فترة مع الناس، ثم أغضبه خطاياهم فرجع إلى السماء.
وصورته أخرى على أنه يعيش في سماء عليا غير هذه
السماء، واختلفوا في تحديد هذه السماء (الرابعة أو السابعة
أو الثامنة أو التاسعة)، ولما كان الله في السماء، فقد
امتزجت قدرته بكل الظواهر السماوية، ومن هنا ظهرت
فكرة إله السماء أو إله الرعد أو إله الشمس أو المطر.

وفي عصور أحدث، اعتبر مصدر الحياة النباتية، فهو إله
النباتات، إنه يمدّها بالماء والشمس، وهذه كلها تصورات
حديثّة، وينبغي أن نقرر أن كل هذه أفكار علقّت بالله
الأسمى - بعد فترة من الإنسانية الأولى - فلم يحاول
الأقزام مثلاً أن تربط بين الله وبين النباتات أول الأمر،
لم تكن النباتات، وأثمارها تسترعي منهم أدنى تفكير، كانت
موجودة بكثرة وفي كل وقت، وكذلك المطر والشمس،
لم يكونوا في حاجة إطلاقاً إلى مطالب الحياة المادية، ففكرة
الإله السامي في مصدرها الأول، وحقيقتها الأولى فكرة لماعة

قوية مستقلة لا تتصل بغيرها من موجودات.

ولكن ما هي صورة الله عند البدائيين؟ قسم شمت المسألة إلى قسمين: إن صورة الله لا يمكن إدراكها بالحواس - والصورة الثانية إن له صورة إنسانية؛ وتميزه لا بإنسانيته وإنما بشخصيته، وهي شخصية تسمو على كل خبرة، أما عن التصور الأول؛ فقد ذهب الأقزام إلى أن الله لا يرى ولكن يسمع ونحس به، إنه كالرياح، تزار، وتصوت، ونرى آثارها، ولكننا لا نراها، فالله غير مرئي، وذهبت بعض قبائل الأقزام الأخرى إلى أنه كالسما لا شكل له.

وبعض الوثائق الأخرى تذهب إلى أنه « كالإنسان » غير أنه يتميز عنه شكلاً ولوناً.

وبعض القبائل ذهبت إلى أنه؛ كالبياض المضيء أو النار أو أنه كضوء الشمس، والبعض الآخر يرى أنه يتربع على بناء ضخيم من الأحجار في السماء، إلى آخر تلك التصورات المختلفة اللطيفة التي تدل على علوه وسموه.

أمّا أسماء الإله الأسمى عند البدائيين، فقد تعددت، ولم تكن كلها كلمات مفردات، كان يعبر عنه أحياناً في عبارة أو إشارة وأحياناً بكلمة، غير أن تلك الأسماء إنما تعود إلى أنواع ثلاثة: الأبوة، والقوة الخالقة، والبقاء في السماء.

أمّا عن الأبوة فقد وجدت الكلمة بكثرة « الأب » أو « أبي » أو « أبونا » أو « أبونا الذي في السماء »، وينكر

شمت إنكاراً باتاً أن يكون للكلمة عندهم معنى الأبوة المادية - اللّهم إلا في بعض الحالات - حين يتحد الإله الأسمى بالأب الأول، أما معنى الكلمة فهي الأبوة الروحية. أمّا عن « الخالق » فلا نجد الكلمة بكثرة عند الأقزام - وهم أقدم البدائيين عند شمت - والسبب في هذا: أن قوة الخالق أو الصانع كانت تنسب إلى الأب الأول، لكن نجد اسم الخالق بكثرة عند قبائل أمريكا الشمالية؛ فقد اعتبر الموجود الأسمى « خالقاً » و « صانعاً » « خالق الكون »، وعند بعض القبائل « خالق الحياة ».

أما عن السماء، فقد اشتقت بعض القبائل اسمه من المكان الذي يقيم فيه؛ فسمي: « السماء »، « هذا الذي في السماء » « الذي هو هناك » « الذي هو أعلى » وقد أطلق عليه أسماء أخرى مختلفة في عصور أحدث، ولسنا في حاجة إلى أن نعرض لها بالتفصيل.

أمّا عن صفاته، فقد نسبت له السرمدية عند بعض القبائل، والعلم عند البعض الآخر، أو الاثنان مجتمعان عند البعض الثالث، ثم هو إله خير، وكل خير يتمتع به الإنسان إنما هو منه، وهو يريد أن يعيش الناس في نعيم، بأقل جهد ممكن، وبأعظم مسرة ممكنة، ولا يحب أن يطرأ المرض أو الموت على الناس، ثم هو مصدر الأخلاقية، ويده العقاب والثواب، وهو إله قادر، وله قوة خالقة، وقد أفرد

شمت صحائف مهمة عن علاقة الإله الأسمى عند البدائيين، بالأخلاقية، وحاول أن يبين أن الله هو مصدر القانون الأخلاقي، وأنه واضع الثواب والعقاب الأخلاقيين، ثم تكلم عن عبادة الله عند البدائيين، وعرض لنشأة الصلوات، والتضحيات، والطقوس عرضاً مستنداً إلى الوثائق المهمة التي جمعها خلال دراسته للأقزام.

وأخيراً يخلص شمت إلى يقين علمي أخذ عليه كل مأخذ - ويقصد باليقين العلمي الوقائع - التي تجعل صورته عن الدين البدائي لا مجرد « ذرات منفصلة » ولكن ككل عضوي قائم بذاته، وهنا قابلته الحقائق الآتية:-

« إن الإنسان في أشد الحاجة إلى علة عقلية »، وقد قدم له تصور الإله الأسمى حاجته في هذه الناحية، إنه خلق العالم وما عليه « وإن الإنسان لفي أشد الحاجة إلى علة اجتماعية »، وقد وجد نفسه في الاعتقاد في الإله الأسمى، إنه أب الإنسانية كلها، وقد أقام الأسرة ورعاها، ويدين له الزوج، والزوجة، والأولاد، والأقارب برابطتهم التي أنشأها هو، « وللإنسان مطالب أخلاقية »، وقد أشبعت فكرة الإله الأسمى تلك المطالب، الله الأسمى هو واضع القوانين؛ وهو الذي يحدد الخير والشر، ويحكم الناس بهما، وهو نفسه عال على الأخلاقية كلها. إن مطالب الإنسان الشعورية من ثقة وحب ومجد وشكر؛ إنما يشبعها هذا الموجود الأسمى

الذي يأتي منه الخير ولا شيء غير الخير « والإنسان في حاجة إلى حام » يستسلم له ويخضع ويمنحه كل هذا، الموجود السامي والعالي على الجميع، وهذه الصورة تمد البدائي بالقوة على الحياة، والقدرة على الحب، وبالثقة والعمل، وأن يحيي في أعماقه أنه سيد الإنسان وليس عبده، وأن يفتح له هذا آفاقاً واسعة لكي يسمو إلى أرفع مكان، إن كل خيرية عند أسلافنا البدائيين وكل تقدم روحي إنما تدفع إليه فكرة الإله الأسمى؛ فالله إذن هو وحدة المطالب والحاجات الإنسانية الروحية كلها.

ولله وحدة مهمة، هي الوحدة الزمانية، خلق الله الزمان وملأه وفي تاريخ الإنسانية كلها، فعل الله باده، يتحقق في كل زمان بدأت الإنسانية به، وسارت في درج الوجود معه، يخلقها ويشكلها طبقاً لإرادته، وهذه الوحدة متصلة بوجود الله وبقائه - متصلة بالأبدية والسرمدية.

ولله وحدة ثانية؛ هي الوحدة المكانية، إنه يتحكم في كل الأماكن، وليس ثمت إلا إله واحد، يملأ الكون، وقوة واحدة تسيطر على كل المسافات والمناطق، فهو ليس إله قبيلة، وإله مكان بعينه، هو إله القبائل جميعاً، وإله الأماكن جميعاً لا شريك له يشاركه في ملكه، لم يكن ثمت منفذ، ثمت مكان، ثمت «حجرة» في عقول البدائيين ومشاعرهم لإله آخر. على تلك الوجدتين أقيم التوحيد البدائي، يشغل الله

الزمان كله، والمكان كله، فلا شريك له إذن ولا ند.

تلك هي النظرية الرائعة التي نادى بها شمت، وقد حاول أن يجد أصولها في أقدم تاريخ للإنسانية عنده، وهو تاريخ الأقرام وما يماثله في القدم، ثم بحث تطوراتها المختلفة في أجناس أحدث قليلاً من الأقرام حتى أقامها كاملة، هي نظرية تثبت «التوحيد» في أنقى صورته، على أساس منهج علمي.

٥ - نقد المذهب المؤله:

وقد اتهم شمت بأنه لم يستطع التخلص من عقيدته الدينية؛ فنظر إلى المسائل الأتولوجية خلال تلك العقيدة، وذهب كثيرون من الباحثين إلى أنه ليس لكثير من الوثائق التي استند عليها تلك القيمة التي نسبها إليها أول الأمر.

فكتب (Lowie) كتابه المهم: (Primitive Culture) مطبقاً نفس المنهج التاريخي الذي طبقه شمت، وقرر في نهاية كتابه تلك النتيجة المهمة: إن البراهين التي ساقها شمت عن هذه العقيدة من الغموض والتقطع، وعدم التناقض بحيث لا تقدم لنا شيئاً وضعياً على الإطلاق.

وهاجمه أيضاً (Goblet d'Alviella) في كتابه: (Croyances, Rites & Institution)؛ وأساس نقده: أنه في كل الحالات التي قدمها شمت، كنا أمام إله سام، ولكنه ليس إلهاً واحداً على الإطلاق؛ وهذان شيئان مختلفان، تمام

الاختلاف.

وذهب سودربلوم إلى أن فكرة اللامتناهي والمطلق والكامل - وكلها صفات ضرورية للإله الواحد - تتجاوز إدراك البدائي، وكثير من الآلهة الكبرى كانت آلهة بعيدة، لا تشغل الإنسان ولا يتجه نحوها بأية عبادة. إن أصدق تعبير للعبادة الإلهية - إذا كان لا بد من قبولها كمنشأ للدين - هو عبادة معبود واحد بعينه عند قبيلة من القبائل، لكن المعبود الواحد الكلي العام، أو التوحيد - كما نعرفه - فلم يصل إليه البدائي.

وأخيرًا نصل إلى نظرية تركيية، نظرية انتخائية، موفقة، وضعها سودربلوم.

إن لفكرة الله أصلًا ثلاثيًا، وكذلك كان تطورها، إننا نجد عند البدائيين - بالتساوق - عبادة حيوية المادة - أو العبادة الروحية، وتعتبر تلك العبادة الموجودات حية ذات صبغة روحية، ثم يجد القوة اللامشخصة المانا مرتبطة بفكرة التابو أو اللامساس، وأخيرًا فكرة الآلهة الخالقة، ويرى سودربلوم أن فكرة الأرواح لم تكن فكرة دينية بمعنى الكلمة، إنها بالأحرى الفلسفة الأولى للبدائي، أمّا القوة اللامشخصة فهي التي أوحيت لنا العبادات؛ فهي إذن قوة غيبية دينية حقيقية، ومع ذلك فلم تعبد في ذاتها كقوة إلهية، وأخيرًا لم تكن الآلهة العظمى موضوع عبادة منظمة.

وقد خرج الدين من هذا الأصل الثلاثي، على نسق ثلاثي من التطور: من الآلهة العظمى خرجت الآلهة السماوية - وهذا هو الإله العظيم عند الصين؛ ومن المانا خرج مذهب وحدة الوجود مع البرهمانا الهندي، ومن المذهب الحيوي، خرج أخيرًا التوحيد اليهودي.

هل قضى هؤلاء العلماء على فكرة الإله الأسمى عند البدائيين؟

* * *

هذه الفكرة الرائعة الغلبة التي تكمن في الجوانح، وتشيع في الكائن الحيوي الإنساني. إنا نعلمها في أنفسنا جميعًا، ونستشفها خلال الظواهر والجواهر - إنها جوهر الجواهر - الجوهر الخالد الذي عبر عنه العربي في بساطة وعمق، حين تأمل الكون في صحرائه الممتدة، فنطق « الصنعة تدل على الصانع »، وكأن القوة الإلهية نفسها هي التي تنطق.

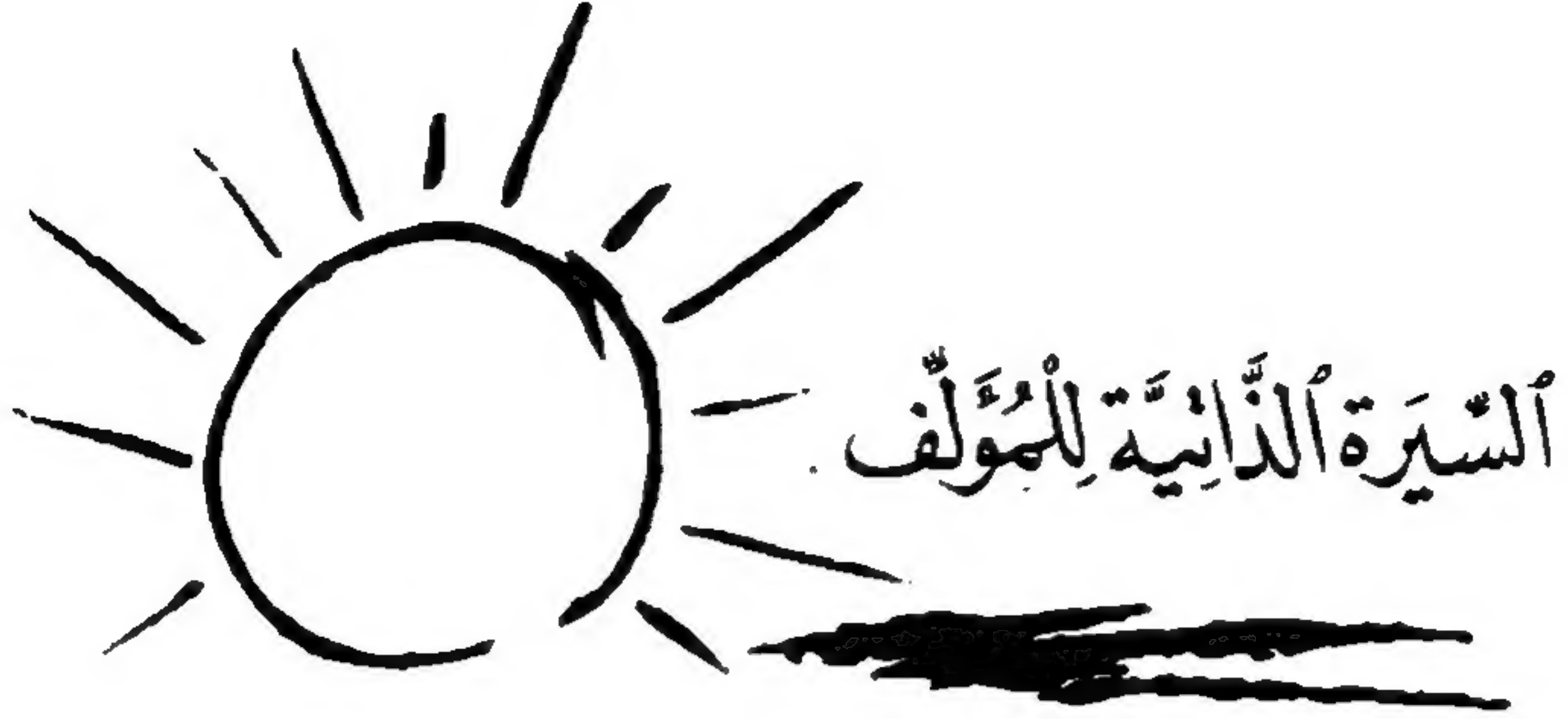
مستخرجات من:

Schmidt: The Origin & the Growth of Religion.

Bastide: Eéléments de Sociologie religieuse

Karasten: The Origin of Religion

* * *



- أ.د. علي سامي النشار.
- ولد في (١٩ يناير عام ١٩١٧ م) بمدينة القاهرة ثم انتقلت الأسرة إلى موطنها بدمياط.
- حصل على الشهادة الابتدائية بمدرسة دمياط الابتدائية.
- حصل على شهادة الثانوية العامة (البكالوريا) من مدرسة القبة الثانوية في (يونيو ١٩٣٥ م).
- صدرت أول مؤلفاته عام (١٩٣٥ م) كتاب « الألحان الصامتة » وهو مجموعة قصصية، وقد نفذت في خلال عام، وكان قد طبع منها ١٠٠٠ نسخة.
- التحق بكلية الآداب جامعة القاهرة في عام (١٩٣٥ م).
- اشترك في مظاهرات الطلبة عام (١٩٣٦ م)، وتعاون في نقل زميله الشهيد (عبد الحكيم الجراحي) إلى مستشفى قصر العيني، وقد ذكر ذلك زعيم حزب العمل الأستاذ

إبراهيم شكري في تصريح له بجريدة الأخبار عام (١٩٧٦ م)، وقد كان سيادته وزيراً للزراعة آنذاك.

● تتلمذ في كلية الآداب على كبار أساتذة الفلسفة والمستشرقين من أمثال (لالاند وكورايه) ولكن أحبهم إلى نفسه والذي توطدت الصلة به كان المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كتب في تصديره لكتاب « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » : « علي سامي النشار تلميذي وصديقي وأقرب الناس إليّ ».

● تخرج في كلية الآداب قسم الفلسفة عام (١٩٣٩ م) وكان أول دفعته.

● حصل على درجة الماجستير عام (١٩٤٢ م) تحت إشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق وكان موضوع رسالته: « مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي »، وقد نبه هذا الكتاب الباحثين - مستشرقين وعرباً - إلى وجود منظور إسلامي مستقل عن منطق أرسطو وذلك في علم أصول الفقه. وبالرغم مما كتب في هذا الموضوع من بعده واستفادة الباحثين العرب من رسالته، فإن الكتاب - بعد أكثر من أربعين عامًا - لم يستنفذ أغراضه.

● عُيِّن مدرسًا مساعدًا بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام (١٩٤٣ م).

● أوفدته الجامعة في بعثة علمية إلى جامعة « كمبردج » عام (١٩٤٨ م) حيث حصل بعد ثلاث سنوات على درجة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف المستشرق البريطاني « أربري » وكان موضوع رسالته: « أبو الحسن الششتري: المتصوف الأندلسي »، وقد نشر ديوان شعره.

● عُيِّن بعد عودته من البعثة مديرًا لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد عام (١٩٥٢ م) حيث عمل على إحياء التراث الأندلسي وأصدر مجلة للمعهد.

● عُيِّن مستشارًا لمجلس قيادة الثورة عام (١٩٥٣ م).

● عاد إلى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية عام (١٩٥٤ م) حيث عكف على التدريس والتأليف وأصدر أهم كتبه « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » الذي حصل على جائزة الدولة التشجيعية عام (١٩٦٢ م)، وقد صدرت منه (٨) طبعات آخرها في سبتمبر (١٩٨٠ م).

● انتدب أستاذًا بكلية الآداب والعلوم بجامعة العراق في الفترة من (١٩٥٥ م) إلى (١٩٥٩ م)، ويعد معظم أساتذة الفلسفة الحاليين بجامعة العراق من تلاميذه، وظلوا على علاقة وطيدة به حتى وفاته.

● عاد إلى جامعة الإسكندرية عام (١٩٥٩ م) حيث أشرف على عدد كبير من الرسائل ، ويعد كثير من أساتذة الفلسفة الإسلامية بالجامعات المصرية والعربية من تلاميذه.

● حصل على وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى عام (١٩٦٤ م).

● أعير للتدريس بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان في العام الجامعي (١٩٦٦ - ١٩٦٧ م) ثم عاد بعدها إلى مقر عمله الرئيسي بكلية الآداب جامعة الإسكندرية حتى عام (١٩٧١ م).

● قضى في أستراليا الفترة بين عامي (١٩٧١ م ، ١٩٧٣ م) مستشارًا ثقافيًا.

● عُيِّن أستاذًا للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة محمد الخامس بالمغرب عام (١٩٧٣ م) وظل يعمل بها حتى وفاته في أول سبتمبر (١٩٨٠ م) ، وقد لقي تقديرًا من الأوساط العلمية والرسمية بالمغرب، ونوهت الصحف والمجلات المغربية بمكانته عقب وفاته.

* * *

رقم الإيداع

٢٠٠٨/٢٤١٧٥

الترقيم الدولي I. S. B. N

977 - 342 - 688 - 2